Das sittliche Bewusstsein

des

Homerischen Zeitalters.

Vom

Oberlehrer Dr. Troost.

Wissenschaftliche Beilage

zu dem

siebzehnten Jahresberichte des Städtischen Katholischen Progymnasiums

zu Frankenstein i/Schl.

über das Schuljahr 1895—96.

Frankenstein 1896.

H. Lonsky's Buchdruckerei.

Progr. No. 185.
1896.

Inhalt.

Die sittlichen Anschauungen des Homerischen Zeitalters, welche Nägelsbach-Autenrieth von theologischer Warte als die Frucht nahezu theokratischer Einrichtungen geschildert haben, werden in folgender Abhandlung schlechthin als Ergebnisse culturgeschichtlicher Entwickelung und im Lichte anerkannter Thatsachen des Seelenlebens unter sorgfältiger Sichtung der überlieferten Begriffe erörtert. Und zwar beschränkt sich die Untersuchung auf das Gebiet der Grundbegriffe des Sittlichen, soweit sie sich aus unbefangener Lektüre der Ilias und Odyssee für die Zeit, in der diese Dichtungen entstanden sind, ergeben, ohne die Güter- und Pflichtenlehre näher zu entwickeln. Worin sie von Nägelsbachs „Homerischer Theologie“ abweicht und in welcher Weise sie die Darstellungen von Zeller, Schmidt, Köstlin, Ziegler, Luthard, welche die Homerische Epoche nur kurz berühren, zu ergänzen bestrebt ist, wird der kundige Leser leicht beurteilen. — Der Verfasser hofft einigermassen die Kantsche Behauptung zu erhärten, dass die Moralphilosophie eines Volkes nicht so wertvoll ist, als die Summe der Sittengesetze, welche im Bewusstsein desselben Volkes lebendig sind. Dieselben Dienste, welche die historische Auffassung der Rechtswissenschaft geleistet hat, darf auch die Ethik von ihr erwarten; die sittlichen Anschauungen einer Nation müssen dieselben Vorzüge haben, welche Sohm in der 32. Reichstagssitzung 1896 für das Bürgerliche Gesetzbuch in Anspruch nimmt: „Wir können auch sagen wie der ritterliche Verfasser des Sachsenspiegels: ‚Dieses Recht habe ich selber nicht erdacht‘ . . . . Es ist naturwüchsig aus dem gesamten Volksleben hervorgegangen.“

1. Das Gute und Böse.

Die Worte des Telemach σ 228 (u. υ 309): „In meinem Sinne begreife und erkenne ich jetzt jegliches, das Gute und das Böse“ (ἐσθλά τε καὶ τὰ χέρηα) erinnern an die Worte der Bibel Mos. 3,5: „Denn Gott weiss, dass, an welchem Tage ihr davon esset, eure Augen sich aufthun und ihr wie Götter werdet, erkennend Gutes und Böses.“ In den beiden ehrwürdigsten Schriftdenkmälern wird die Erkenntnis des Guten und Bösen dort als Zeichen des gereiften Mannesalters, hier als Ziel des höchsten menschlichen Begehrens hingestellt. Was hat diese Erkenntnis für das Homerische Zeitalter zu bedeuten? ἐσθλός von der Wurzel ἐς (= „zum Sein gehörig“) bedeutet: „das Sein befördernd, von guter Art.“ Sehr häufig heisst es daher „tapfer im Kriege“ und „von edlem Geschlechte,“ ferner „tüchtig“, nicht nur von Fürsten und Kriegern, sondern auch vom Hirten Eumaios (ο 557.)

Aber auch wer überhaupt das allgemeine Beste fördert, ist ἐσθλός (Von Schmidt, Ethik der Griechen I. Berlin 1882 S. 292 irrtümlich bestritten.) Aigyptios nennt β 33 den, der die Versammlung berufen hat, einen Edlen (ἐσθλός); β 117 wird der edle Sinn (φρένες ἐσθλαί), I 76 der gute Rat (βουλὴ ἐσθλή) gerühmt, I 513 — 14 Achill ermahnt: „Lass auch du den Töchtern des Zeus (den Göttinnen der Reue und Versöhnung) jene Ehre zu teil werden, die auch den Sinn anderer trefflicher Menschen (ἐσθλῶν) umlenkt.“ O 203 heisst es: „Leicht umzustimmen ist der Sinn der Edlen“ (zum Frieden und zur Versöhnung). Auch ο 557 ist ἐσθλός durch „treu seinen Herren ergeben“ (ἀνάκτεσσιν ἤπια εἰδώς) erklärt. ζ 187 aber: „Zeus verleiht Glück den Guten und Bösen“ (ἐσθλοῖς ἠδὲ κακοῖσιν) ist im weitesten Sinne gesagt. In derselben Bedeutung endlich können auch die oben genannten Worte des Telemach (σ 228) überhaupt nur zu verstehen sein.

Allein wir laufen Gefahr, uns im Kreise zu bewegen, wenn wir nicht zuvor die Frage beantworten, welche Begriffe wir denn eigentlich mit den deutschen Worten „gut, sittlich, böse“ u. a. verbinden. Das Wort „gut“ hat noch heute dieselben Bedeutungen, welche bereits das gotische „gods“ aufweist. Es heisst 1. „zu irgend einem Zwecke, für eine Person, eine Sache geeignet, passend“, z. B. Mat. 7,17: „Der gute Baum bringt gute Früchte“; 2. „zum Wohle der Mitmenschen geeignet, gutthätig, mild,“ z. B. Luk. 6, 35: „Denn er ist gut gegen Undankbare und Böse“, Joh. 10, 11: „Ich bin der gute Hirt“; 3. „edel, vortrefflich“, d. h. „geeignet sowohl zum eigenen Wohle als zum Heile anderer“, z. B. Gal. 6, 9: „Lasset uns Gutes thun“, Luk. 2, 14: „Die guten Willens sind“. Auf die Grundbedeutung „passend, zusammengehörig“ weist auch die Verwandtschaft von „gut“ mit „Gatte“, engl. „to gether, gather“ hin. Alle anderen Bedeutungen lassen sich auf die genannten zurückführen, wenn auch einige sich mehr nach dem Gebiete des Angenehmen abgezweigt haben, z. B. „Der Glückliche hat gut reden“. Die Bedeutung „nützlich, brauchbar“ hat auch ursprünglich der Comparativ „besser“ von ahd. „baz“, agsächs. „bat, bet“, verwandt mit „Busse“, got. „bôta“ = „Nutzen“, vergl. „Lückenbüsser“

Daneben tauchen allmählich mehr in der Sprache der Religion und Wissenschaft als der des Volkes die Worte „sittlich“ und „sittlich gut“ auf. „Sitelich“ findet sich zuerst mhd. und heisst „dem Brauche gemäss, ruhig, milde, bescheiden, verständig.“ Die Philosophen legten den Worten „sittlich gut“ neue, und zwar verschiedene Bedeutungen bei, indem ein jeder von ihnen die Gebildeten zu bewegen suchte, sich künftig dieses Ausdrucks in dem von ihm gewollten Sinne zu bedienen. Unter den Lehren dieser Denker lassen sich zwei Richtungen unterscheiden. Die erste, welche man „die formalistische“ nennt und deren vornehmster Vertreter Kant ist, bezeichnet mit „sittlich gut“ nur den Willen, welcher durch die Achtung vor der Pflicht und dem Gesetze bestimmt ist, ohne zunächst nach dem Inhalte dieser Pflichten und Gesetze zu fragen; die zweite, die „teleologische“, zu der man auch die utilitaristische, eudämonistische und evolutionistische rechnen kann, nennt „gut“ diejenigen Handlungsweisen und Willensrichtungen, welche im Sinne der Erhaltung und Steigerung der menschlichen Wohlfahrt und des allgemeinen Fortschritts zu wirken geeignet sind. Die christlichen Vertreter der religiösen Sittenlehre lassen einerseits die Begriffsbestimmung der zweiten Richtung gelten, nennen dieses Gute aber das bonum apparens, das scheinbar Gute, um ihm das bonum finale, die ewige Glückseligkeit, das ewig Gute, gegenüber zu stellen; andrerseits ist in ihrer Lehre auch die erste Richtung vertreten, insofern sie letzteres das objectiv Gute, die causa materialis des Handelns nennen, und davon die causa formalis unterscheiden, auf welcher die bonitas moralis, das Merkmal des subjectiv Guten, beruhe, nämlich die Uebereins timmung mit dem Willen Gottes. „Um moralisch gut zu sein, muss der Akt in irgend einer Weise ein Dienst Gottes, auf Gott bezogen sein.“ Dabei genügt aber die intentio virtualis implicita. Vgl. Pruner, Lehrbuch der kathol. Moraltheologie, Freiburg 1883 [2] S. 36. Neben „gut“ kennt die Sprache die Synonyma „gerecht, brav, bieder, wacker, tüchtig, vortrefflich“ u a. Bei allen wiegt die Bedeutung „nützlich, brauchbar“ vor. „Bieder“, ahd. biderbi (vgl. dürfen, derb) heisst „nützlich, zweckentsprechend“, „brav“ (franz. brave) bedeutet „tapfer, rechtschaffen“, „wacker“ ist so viel als „munter, frisch, kräftig“, „gerecht“ = gerade, eben, recht“ (von der Uebereinstimmung mit den Gesetzen), während in „edel“ (Adel) die Vortrefflichkeit der Abstammung und Art (ad, od, uodil = Erbsitz, Heimat) hervorgehoben wird.

Vergleichen wir damit die Homerischen Synonyma, so bedeuten ἀγαθός bewundernswert, καλός schön, trefflich, edel, schicklich, ἄρτιος gefüge, gerade, passend, εὐεργός rechthandelnd, εὐηγενής und γενναῖος edelgeboren, εὐμενής, εὔθυμος wohlwollend, εὐήνωρ, ἀγήνωρ mannhaft, ἀγανός freundlich, ἤπιος, ἀγανόφρων mild, ἐπιειχής (ἰχ = gleich) „mit dem Brauche übereinstimmend.“

„Schlecht“ (got. slaihts = „gerade, eben, schlicht, einfach“, ahd. slëht daneben bereits = „sanft, freundlich“) hat bekanntlich im Nhd. seine Bedeutung in malam partem geändert und heisst „nicht geeignet, untauglich, uneben, ungerecht“. „Uebel“ got. ubils, vielleicht von „über“, also = über die Schranken gehend (vgl. ὕβρις), bedeutet schon gotisch 1. ungeeignet, 2. schlecht, böse. Dem Worte „böse“ liegen ahd. bôsa „Possen“, bôsôn „lästern“, bôsi „lästersüchtig, unnütz“ zu Grunde, welche also besonders auf die den Mitmenschen feindselige Gesinnung hinweisen. „Verrucht“, aus mhd. verruochet, ruchlos, aus mhd. ruochelôs, bedeuten „achtlos, sorglos“. „Unbillig“ endlich ist das Gegenteil von ahd. billich = „gemäss, geziemend“. — „Ungerecht, nichtswürdig“ u. a. erklären sich selbst.

Diesen negativen Ausdrücken entsprechen bei Homer zunächst in den Worten des Telemach χέρης, Comp. χερείων, χείρων von χείρ, = „untergeordnet, schlecht“, ferner κακός, von Dingen = „schädlich, verderblich“, von Menschen 1. „niedrig geboren, untauglich“ 2. „feige“ 3. „übelwollend, feindselig“ 4. böse“ im weiteren Sinne von Absicht und Gesinnung; αἰσχρός (αιδ) Schande bringend, αἴσυλος, ἀήσυλος frevelhaft, entsetzlich, σχέτλιος frevelhaft, verwegen, grausam, unschicklich (urspr. standhaft), μιαρός blutbefleckt, ἀλιτρός schadend, freveInd, σκολιός falsch (eig. krumm), ἀτάσθαλος thöricht, verblendet, ἀεικής und ἀεικέλιος, Gegenteil von ἐπιεικής, ἀπηνής abhold, feindselig, δολόεις, δολόμητις, listig, tückisch, ὀλοόφρων verderbensinnend u. a.

Es ist bereits deutlich ersichtlich, dass alle diese Ausdrücke für „gut“ und „böse“ das Verhältnis des Einzelnen zu seinen Mitmenschen bezeichnen; kaum, dass einige wenige daneben ursprünglich die gute Abkunft und Art, das für das eigene Sein Tüchtige oder Untüchtige bedeuten. Einen einzelnen Menschen für sich, der nicht in engster Abhängigkeit von andern stünde oder gestanden hätte, giebt es ja bekanntlich nicht. Nachdem schon die Philosophen der Cambridger Schule, besonders Cumberland, dann die Schotten Hume und Adam Smith, endlich die Deutschen Leibnitz und Wolff den Trieb der Soziabilität nachgewiesen, Fichte betont hatte, dass ein Einzelwesen abgesondert nicht vernünftig sein könnte, haben später Feuerbach, Comte, John Stuart Mill, H. Spencer diese Thatsache in verdienstvoller Weise beleuchtet. Die Geschichte würde den Begriff Individuum überhaupt nicht kennen, wenn ihn nicht der Geist des Forschers erfunden hätte. Selbst leibliche Nahrung allein würde nur ein tierähnliches Wesen (Kaspar Hauser) heranbilden; nur durch beständige Mitteilung aus der Fülle der geistigen Errungenschaften, deren sich die Eltern bereits erfreuen, wird allmählich ein Kind seiner Zeit.

Mag der dunkle Stamm des Wortes ἄνθρωπος (Mensch) = ἄνερ nun ursprünglich „Mann“ im Gegensatz zu „Weib“, oder bereits „tapfer, mannhaft“ bedeuten; jedenfalls drückt er ein Verhältnis zu andern aus. Das gerade Gegenteil von Individuum aber bezeichnet das Wort βροτός (sterblich) = μροτος = μορτος von μοῖρα und heisst „anteilhabend“ nämlich an der unter alle mehr oder weniger gleich verteilten Menschennatur. Ueber diese letztere, die μοῖρα, erhaben sind nur die ἄμβροτοι, die unsterblichen Götter.

Der Homerische Mensch fand sich, als er zum Gebrauch der Vernunft gelangte, nicht nur in der Mitte seiner Familie, seines Stammes, sondern hörte auch von Kindesbeinen an, dass es ausser den Menschen eine Götterwelt gebe. Mochte sie nun sein Vorfahr in längst vergangenen Zeiten im Aufblick zu den Gestirnen des vorderasiatischen Himmels geahnt oder den Glauben an sie aus der Wahrnehmung des geheimnisvollen Scheidens der Seele vom Leibe geschöpft haben: die Zeit Homers schaut gläubig zu dieser machtvollen Welt höherer Geister empor. Hat Zeus, der Herrscher derselben, nach ihrem Glauben die armen Menschenkinder auch nicht geschaffen, so ist er es doch, der jedem derselben sein eigentümliches Los bereitet, ihm seine μοῖρα, seinen Anteil an dem allen gemeinsamen Erdendasein verleiht.

Diesem Begriffe μοῖρα ist von der Wissenschaft besondere Aufmerksamkeit zu teil geworden; die reichliche Litteratur ist bei Nägelsbach-Autenrieth, Hom. Theol. [3] S. 426 verzeichnet. Als neueste Abhandlungen treten hinzu: Bohse „Die Moira bei Homer", Berlin, Progr. des K. West-G. 1893, O. Crusius Art „Keren" im Roscherschen Lex. der griech. und röm. Myth., Erwin Rhode „Psyche", Mogk „Grundriss der germ. Phil." I S. 998 und 1023 über niedere Mythol. und Schicksalsgotth. überhaupt.

Während Nitzsch noch die Ansicht vertritt, dass Zeus die μοῖρα und αἶσα verhänge, Welcker, zu dessen Erklärung auch Autenrieth zurückkehrt, sie als Gottes Wille und Wirken bezeichnet, hat die theologische Auffassung Bernhardis und Nägelsbachs dahin geführt, sie mehr und mehr als besondere Schicksalswesen zu betrachten, während man freilich daneben die Bedeutungen „Lebensschicksal" und „Verhängnis" gelten lassen musste. Auch Bohse kommt S. 23 zu dem Geständnis, „in der Moira resp. den Moiren bei Homer schon mehr selbständige, über die Stufe des Seelenglaubens herausgehobene dämonische Wesen erkennen zu müssen", wenn sie auch an einzelnen Stellen noch „in der ursprünglichen Bedeutung als δαίμων" wirksam sei. Er fügt hinzu, dass er zu einer Deutung der Moira als Schutzgeist der Menschen hinneige, wodurch wir „eine überraschende Uebereinstimmung der Homerischen Auffassung mit dem modernen Glauben der Griechen, nach dem neben den das Leben der Menschen in allen seinen Wechselfällen bestimmenden Miren auch eine einzelne Mire in der Rolle eines Schutzengels waltet, die den Menschen warnt, schützt, ja für ihn arbeitet, wozu Thumb als hübschen Beleg anführt:

Κοιμήσου . .
„O glücklich Mädchen, schlafe nur, deine Mire macht die Arbeit
Und sendet dir ein schönes Los und sucht dich allenthalben." —"

Dieser neugriechische Mirenglaube ist m. E. nur als eine unter christlichen Einflüssen allmählich entstandene Umbildung des alten Homerischen Begriffs aufzufassen.

Wenn auch Ansätze und Neigung zur Personification des Begriffs μοῖρα bei Homer vorhanden sind, so heisst es doch an manchen Stellen noch einfach „Teil, Anteil", z. B. γ 40, ρ 258 und 335, υ 171, Π 68. An andern Stellen zeigt sich ein gewisser Uebergang von Anteil zu Schicksalslos, z. B. I 318: „Gleichen Dank (ἴση μοῖρα) erntet, wer kämpft und vom Kampfe zurückbleibt." υ 171: Odysseus wirft den Freiern vor: „die Gnade frommer Scheu ist ihnen nicht zu teil geworden" (οὐδ' αἰδοῦς μοῖραν ἔχουσιν). Ferner heisst es dann bekanntlich „Schicksalslos", entweder von den Göttern beschieden, oder einfach „Menschenlos." Bsple Nägelsb. a. O. S 118 § 88.

In gleicher Weise wird daneben αἶσα gebraucht, von ἴση „der gleiche Anteil, der gebührende Teil", z. B. M 423, wo zwei Männer um das ihnen zukommende Stück Landes (περὶ ἴσης) streiten. Neben μοῖρα findet sich αἶσα in gleichem Sinne ε, 113 u. a. Auch die αἶσα wird als von Zeus verhängt gedacht, entweder als gutes Los, Gnade z. B. I 608, wo Achill Ehre zu erlangen hofft durch die Gnade des Zeus (Διὸς αἴσῃ), τ 84 „noch lacht uns das Glück der Hoffnung" (ἐλπίδος αἶσα) — oder als böses Verhängnis, Unglück, Fluch, z. B. τ 259. In den meisten Fällen aber bedeuten μοῖρα und αἶσα das ganze Menschenlos des Einzelnen, seine Abkunft, seine ererbten geistigen und körperlichen Eigenschaften und Anlagen, seinen Character, die äusseren Verhältnisse, kurz dasjenige, was die Modernen gern mit „milieu" bezeichnen, d. h. die Summe der Umstände, unter denen der Einzelne lebt. So heisst es χ 413 „die μοῖρα der Götter und ihre frevelhaften Werke haben die Freier überwältigt" d. h. die unglücklichen Anlagen und die Umstände, durch welche sie zu Frevlern wurden. γ 269 „Als aber die μοῖρα der Götter sie (die Klytämnestra) in Fesseln schlug, so dass sie zu Falle kam", d. h. ihr unglücklicher schwacher Charakter. Und ebenso sagt Elpenor λ 69: „Die verderbliche αἶσα und der reichliche Weingenuss haben mich bethört", d. h. mein Hang zum Weine. Vgl. φ 24 φόνος καὶ μοῖρα, χ 54 ἐν μοίρῃ πέφαται, ζ 195: „In der Heimat mag

Odysseus erleiden, was die αἶσα und κλῶθες ihm bei der Geburt zugesponnen haben", ähnlich Υ 127. Wenn dieses Menschenlos als unabänderlich hingestellt wird, z. B ι 527, so musste dazu die Erwägung führen, dass häufig die äusseren Umstände stärker sind. als der Wille des Menschen.

α 33 dagegen sagt Zeus: „Von uns (Göttern) sagen die Menschen, rühre ihr Unheil her, während sie doch selbst infolge ihrer Thorheit über ihr Schicksalslos hinaus (ὑπὲρ μόρον; μόρος = μοῖρα) Schmerzen zu erdulden haben." Diese Stelle kann keinen andern Sinn haben, als dass das Schicksal (die μοῖρα) der Menschen in manchen Fällen sehr wohl durch ihre grössere oder geringere Aufmerksamkeit, durch ihr Mitwirken verändert, d. h. zum Guten oder Bösen gewandt werden könne; dass die Menschen durch ihnen selbst wohl bewusste Beweggründe zu ihren Handlungen bestimmt werden, und dass diese gar wohl der Beeinflussung durch Vorstellungen, Gegenvorstellungen und Selbstbeherrschung unterliegen, m. a. W., dass die Menschen eine gewisse, allerdings beschränkte Willensfreiheit besitzen. Die Erklärung der angeführten Stelle bei Nägelsbach a. O. S. 133: „Es war jedoch dem Aigisthos durch Hermes besonders (als ἀθέσφατον!) verkündet, was er im andern Falle zu gewärtigen habe, nämlich ἐοικότα ὄλεθρον. 46. Dies also war dann seine wirkliche μοῖρα, die ihn erreichte" — ist doch offenbar eine sehr gewundene. „Im andern Falle" kann nur heissen: „wenn er der Warnung, ihn nicht zu töten, nicht folgte." Heil oder Verderben ist unzweideutig abhängig gemacht von dem Handeln des Aigisthos. Auch Υ 336 fordert Poseidon den Aeneas auf, sich zu retten, damit er nicht, ohne dass die Umstände ihn dazu zwängen (ὑπὲρ μοῖραν) falle, d. h. er solle nicht durch zu kühnes Wagen und eigne Schuld sich in den Tod stürzen, während doch vorsichtiges Handeln ihm Rettung ermögliche. Diese Auffassung der αἶσα und μοῖρα wird sich, wie ich hoffe, durch folgende Ausführungen als unvermeidlich erweisen.

Zunächst sind die Ausdrücke κατὰ μοῖραν u. κατ' αἶσαν u. a., wie mir scheint, bei den Untersuchungen über die μοῖρα ungebührlich ausser Acht gelassen. Sie heissen „dem Schicksalslose gemäss", und zwar nicht nur „dem eigenen Schicksalslose gemäss", sondern insbesondere „der Lage der anderen, der allgemeinen Lage gemäss." Das beweisen schon die Ausdrücke (αἴσιμος, ἐναίσιμος); an einzelnen Stellen noch = „vom Schicksal beschieden", z. B. O 274, Φ 495, E. 674, dann „das Schicksal betreffend", z. B. β 159, 182, insbesondere aber „der αἶσα, der Lebenslage und dem Charakter eines jeden billige Rechnung tragend". Wer nur an s e i n e αἶσα denkt, nicht an die der andern, handelt nicht billig (ἐναίσιμος). So werfen β 122 die Freier der Penelope vor: ἀτὰρ μὲν τοῦτο γ'ἐναίσιμον οὐκ ἐνόησεν, „die Massregel, die sie ersonnen, hat unsere und deine αἶσα nicht gebührend berücksichtigt. Denn s i c h s e l b s t hat sie zwar Ruhm, d i r aber Verlust an Lebensgut und uns Täuschung bereitet." β 231 wird die Eigenschaft des Königs, welcher billige Gesinnung hegt (φρεσὶ αἴσιμα εἰδώς), durch die Worte „wohlwollend, menschenfreundlich, mild" (πρόφρων, ἀγανός, ἤπιος) näher erläutert und der hartherzige Frevler (χαλεπός, αἴσυλα ῥέζων) ihm gegenüber gestellt. ε 190 sagt Kalypso: „Auch ich hege billigen Sinn" (ἐμοὶ νόος ἐστὶν ἐναίσιμος) und erklärt diese Worte durch den Zusatz: „und nicht habe ich ein Herz von Eisen, sondern des Mitleids voll". κ 383; „Der billig denkende Mann (ἀνὴρ ἐναίσιμος) denkt nicht an Essen und Trinken, bis er die Gefährten gerettet hat. „Dazu gehört auch das öfter angewandte Wort: „Besser ist immer billige Rücksicht" (ἀμείνω δ'αἴσιμα πάντα), namentlich, wenn von Jähzorn und übereiltem Handeln die Rede ist. Dem Uebel (κακόν) überhaupt wird das αἴσιμον gegenübergestellt, z. B. ο 71. — ξ 83 lesen wir: „die Götter achten das Recht und die billigen Werke der Menschen (δίκην τίουσι καὶ αἴσιμα ἔργ' ἀνθρώπων), ξ 432: „der Sauhirt verteilte das Fleisch zu gleichen Teilen; denn er hegte billigen Sinn in seinem Herzen (αἴσιμα ᾔδη), ρ 321 u. 363 werden gerechte Männer und Werke (ἐναίσιμα ἔργα, ἐναίσιμοι ἄνδρες) den das Gesetz missach-

tenden (ἀθέμιστοι) gegenübergestellt. Daher ist ἐξαίσιον ρ 577 „das Masslose, Uebermässige.“ So heist denn auch αἰσυμνάω „ich spreche Recht“, und θ 258 sind αἰσυμνηταὶ κριτοί die unparteiischen Kampfrichter.

Auch κατὰ μοῖραν bedeutet daher nichts anderes als „unter gebührender Berücksichtigung der μοῖρα jedes Beteiligten“, z. B. π 385; „Die Freier wollen mit Telemach die Güter billig (κατὰ μοῖραν) verteilen“ — „Ein billiges Urteil fällen“ heist κατὰ μοῖραν εἰπεῖν. ο 203 überlegt Pisistratus, wie er dem Telemach billig (κατὰ μοῖραν) seinen Wunsch erfüllen könne.“ Vgl. ρ 580. ι 362 wirft Odysseus dem Cyklopen vor, dass er unbillig (οὐ κατὰ μοῖραν) gehandelt“. So auch κατ'αἶσαν, z. B. P. 716, ἐν μοίρῃ χ 54. Dass κατὰ μοῖραν auf Dinge übertragen dann auch „nach Handwerksbrauch“ u. a. heisst, ist nicht auffällig. Die auf der Ueberwachung der μοῖρα beruhende sittliche Weltordnung wird auch durch κόσμος bezeichnet κατὰ κόσμον θ179, B 214, K 472, Δ 48 u. a.

So liegt ein wirkungsvolles „suum cuique“ in der häufigen Wiederholung dieser Begriffe. Und es erweist sich als der Kernpunkt der Homerischen Sittenlehre: Die Lebenslage (μοῖρα, αἶσα) deines Nächsten sei dir ein Gegenstand heiliger Scheu. Sie gewissenhaft zu schonen, ist Tugend und Edelsinn, sie zu verletzen, Frevel und verderblicher Hochmut (ὕβρις).

Ist also bei αἶσα u. μοῖρα weder an ein unter allen Umständen unabänderliches Schicksal, noch an einen actuellen Götterwillen zu denken, so lässt sich ferner leicht darthun, dass gerade die Menschen es sind, welche seit altersher Satzungen (θέμιστες) gegeben haben, welche über der αἶσα u. μοῖρα des Einzelnen gebührend wachen. Λ 807 heist es von den Danaern: „wo ihr Versammlungsplatz und Thing war“ (ἀγορή τε θέμις τε); Rats- und Volksversammlungen (ἀγοραὶ βουληφόροι u. θέμιστες) haben Familie und Gemeinde begründet (ι 112, 215.) Die Cyklopen aber sind zu letzterer noch nicht gelangt; zwar richtet (θεμιστεύει) jeder über Weib und Kind; aber um einander kümmern sie sich nicht. Polyphem aber hegt „gesetzlosen Sinn“ (ἀθεμίστια εἰδώς.) Gesetzlos Handelnde (ἀθέμιστοι) treten ρ 364 den billig Denkenden (ἐναίσιμοι) gegenüber. Sitten und Satzungen (δίκαι u. θέμιστες) regeln den Verkehr in der Gemeinde (ι 215); Vater und Sohn begrüssen sich nach der Sitte (ἣ θέμις ἐστίν). Diomedes darf dem Brauche gemäss (ἣ θέμις ἐστίν) I 33 dem Agamemnon erwidern. Vgl. Λ 779, I 134, π 91. Auch der Verkehr mit den reisenden Fremden, welche Anspruch haben auf Schutz und Bewirtung, wird durch Sitten (θέμιστες) geregelt. Von ihnen gilt das Wort der Bibel: „Was ihr den geringsten meiner Brüder gethan habt, das habt ihr mir gethan“, woran die beiden Stellen erinnern: ξ 55: „Keinen Fremden darf ich (οὐ θέμις ἔστ') ungeehrt von hinnen lassen, wäre er auch geringer als du“ und ε 207: „denn unter dem Schutze des Zeus stehen alle Fremde u. Bettler; ist die Gabe auch klein, so ist sie doch gern gespendet.“ Vgl. ω 286. Auch giebt es bereits Spuren von Völkerrecht im Kriege; so werden die Abgaben der Städte I 156 als θέμιστες bezeichnet. Ist nun also θέμις auch kein göttliches Naturrecht (wie z. B. Ihering, Zweck im Recht II. 9, 9 u. a. das Wort erklären), sondern menschliche Satzung und Sitte, so wacht doch Zeus so gut über sie als über die αἶσα und μοῖρα. So sagt Nestor I 97, Zeus habe ihm, dem Könige, Scepter und Satzungen verliehen. Einer weiter ausgebildeten menschlichen Gesetzgebung begegnen wir freilich bei Homer noch nicht; das Wort νόμος ist ihm nicht bekannt, wohl aber erinnert εὐνομία (νέμω verteile) „die gerechte Verteilung“, über welches die Götter ebenfalls wachen (ρ 481), an dies oben erörterten Begriffe.

Eine um so grössere Bedeutung aber wohnt der öffentlichen Meinung inne. Die δίκη (Stamm δικ, δεικ „zeigen“) ist neben den θέμιστες die überlieferte Sitte, welche dem Einzelnen „zeigt“, was er zu beachten habe, um die μοῖραι seiner Mitmenschen gebührend zu schonen und die Götter nicht zu erzürnen. Ursprünglich „die Art und Weise, das Verhalten“, z. B. der Götter, Könige, Sclaven, ist es „zur Sitte des Volkes“ erweitert worden. Was der Sitte gemäss (δίκαιον) ist, wird ebenso wie die αἴσιμα ἔργα

von den Göttern behütet (ξ 83). Das δίκαιον aber ist besonders das richtige Verhalten zu den Mitmenschen. Als ein gerechtes Wort (ῥηθὲν δίκαιον) wird χ 316 der Ausspruch des Odysseus bezeichnet, dass er das Verprassen seiner Habe noch ruhig mit ansehen wolle, nimmermehr aber die an dem Gesinde verübte Unbill ε 20, 135. ι 175, ν 201 und 210 werden insbesondere wilde, übermütige Menschen, denen gegenübergestellt, welche den Fremdling achten, gerecht (δίκαιοι) und gottesfürchtigen Sinnes sind.

Diese Erziehung der Menschen durch Satzungen und Sitte (θέμιστες u. δίκαι) aber würde versagen, wenn sie nicht von natürlichen in den Menschen gelegten Trieben unterstützt würden, welche ihn veranlassten, eben diese Sitten und Satzungen zu schaffen, und ihm fort und fort das Bestreben einflössen, sie dauernd zu erhalten Zu ihnen gehören der Nahrungs- und Bewegungstrieb, der Empfindungs- und Freiheitstrieb: mit unwillkürlichen Vorstellungen verbundene Bethätigungen des Selbsterhaltungsdranges (Individualtriebe), die aber bereits auf der niedersten Culturstufe zum Kampfe, zum Siege des Stärkeren über den Schwächeren und damit zugleich zum Bunde der Schwächeren gegen den Stärkeren, d. h. zu sozialen Bestrebungen führen. Zu ihnen treten Sprach- und Nachahmungs-, Mitteilungs- und Arterhaltungstriebe hinzu, die sich bald zum religiösen und politischen Triebe erweitern. Haben sich dabei den spontansten physischen Regungen, wie Hunger und Durst, bereits die verschiedensten dunklen Gefühle und Vorstellungen zugesellt, wie Liebe und Hass, Sehnsucht und Abscheu, Mitgefühle mit dem Schicksale des Nächsten, die wir insbesondere mit „Herz“ und „Gemüt“ bezeichnen, so entstehen nach und nach die stärksten Beweggründe zur Bildung menschlicher Gemeinschaften. Die Selbsterhaltungstriebe gebieren aus sich heraus und finden in sich selbst den Nächstenerhaltungstrieb vorhanden. Alle diese Triebe aber äussern sich sehr verschieden je nach der Stufe der geistigen Erkenntnis, die ihre Träger bereits erreicht haben. Zum Teil selbst beim Tiere vorhanden, können sie doch in dieser Fülle ohne diejenigen Bethätigungen, in welchen sich der Vernunfttrieb äussert, nicht bestehen. Nicht nur sinnliche Wahrnehmung, sondern innere Anschauung und Gedankenverbindung (Apperception und Ideenassociation), Aufmerksamkeit; Gedächtnis als Fähigkeit, Vorstellungen festzuhalten und wieder zu erwecken, der Verstand, der jene verknüpft und ihre allgemeinen Formen, Substanz und Eigenschaft, Thätigkeit und Beziehungen, Ursache und Wirkung, Zweck und Mittel heraushebt; die Phantasie, das Vermögen, selbst neue Vorstellungen mit Hülfe der alten zu schaffen, die Vernunft, mit deren Hülfe wir längere Reihen von Gründen und Folgen zusammenfassen und letzte Ursachen und Zwecke ermitteln: alles dieses befähigt den Menschen zur Erfahrung und zu höherer Erkenntnis.

„Nur allein der Mensch
Vermag das Unmögliche;
Er unterscheidet, wählet und richtet;
Er kann dem Augenblick
Dauer verleihen.“

Gelangt er zunächst zur Erkenntnis, dass die natürlichen Triebe sich häufig heftiger äussern, als es der Entwickelung und dem Gedeihen der menschlichen Natur förderlich ist, so lernt er sie mehr und mehr beherrschen, lernt einsehen, dass das für den Augenblick Lustbereitende sehr häufig von dem ihr dauernd Nützlichen verschieden ist; neben der Gegenwart tritt immer mehr die Zukunft vor sein geistiges Auge: er gelangt zum Erwerb und Besitz. Dabei lernt er immer mehr seine Abhängigkeit von den Mitmenschen und der Gemeinde kennen. Ein weiterer Schritt: und er sieht ein, dass er die Sicherheit derselben sogar mit Aufopferung des eigenen Seins zu gewährleisten genötigt ist, wofern er nicht unfreiwilligem Verderben mit Schimpf und Schande anheimzufallen gewärtig sein will.

Dieser Vernunfttrieb nun ist einerseits in den einzelnen Menschen je nach ihrer Naturanlage in verschiedener Stärke vorhanden, andrerseits aber ist er einer sehr verschiedenen Entwickelung fähig je nach der Erziehung und Pflege, die ihm zu teil wird. Nur bei fortgeschritteneren Individuen richtet er sich auf klar vorgesteckte Ziele; mit ihnen verbinden sich mehr und mehr Werturteile über das der menschlichen Natur Förderliche und Schädliche und lehren ihn, nur das erstere zu verwirklichen: es entsteht der menschliche Wille.

Demnach finden wir bei Homer, dass die guten Werke, die jemand verrichtet, in geradem Verhältnisse stehen zu seiner Klugheit und Einsicht. Feine sprachliche Unterscheidungen aber können wir um so weniger erwarten, als ja selbst heute einwandfreie Klarheit auf diesem Gebiete kaum erreicht ist. Doch lassen sich auch bei Homer niedere Triebe bereits deutlich von vernünftiger Einsicht unterscheiden. Die Begriffe φρήν, νόος, θυμός, μένος, ψυχή zieht auch Nägelsbach a. O S. 354 § 253 in Erwägung. Mit Recht wird φρένες ein ursprünglich körperliches, θυμός ein geistiges Prinzip genannt; mit Unrecht aber wird beiden Ausdrücken sonst gleiche Bedeutung beigemessen. θυμός (θύω brause, siede) und μένος (μάω, μενεαίνω) bezeichnen durchweg ein niederes Begehren und Wollen ohne Rücksicht auf die regelnde Vernunft. Vgl. I 109, 177, 255, 398, 496, 629, 635, N 74. μένος neben θυμός: I 706, Λ 291, ξ 262, ρ 431. — Θ 301, 310, 315, 322, 335, 358, 361, 450, N 634. Dass θυμός an einzelnen Stellen bei der Wechselwirkung, welche vielfach zwischen niederen und höheren Trieben herrscht, die Bedeutung von „Geist, Vernunft" streift, ist nicht zu verwundern. So N 135 μέμαα neben φρονέω: Verlangen mit Einsicht gepaart. Doch sind diese Stellen nur vereinzelt.

Wer nun diesen niederen Trieben übereilt folgt, den verleiten sie, dass er nicht nur seine eigene, sondern insbesondere die Interessensphäre seines Nächsten, seine μοῖρα u. αἶσα, verletzt. Sie verführen ihn zur ὕβρις (ὑπέρ, vgl. „Uebel"), zur ὑπερβασίη; er fällt dem θυμός ὑπερφίαλος anheim. So verwüsten die Gefährten des Odysseus die Aecker der Aegyptier, „fortgerissen von Uebermut und Begierde" (ξ 262 ὕβρει εἴξαντες ἐπισπόμενοι μένεϊ σφῷ vgl. I 368.)

Wer aber besonnene Rücksicht auf den Nächsten nimmt, dem misst Homer verständigen Sinn bei, der wird als klug, einsichtsvoll (φρόνιμος, δαΐφρων, πολύφρων, σαόφρων, ἐχέφρων u. a) bezeichnet. Die Bedeutung dieser Worte ist nicht genügend aufgeklärt. Sollte nicht die Vermutung durchaus berechtigt sein, dass die Wurzel φραδ (φράζομαι, ἀφραδής, συμφράσσομαι) nur eine Nebenform der Wurzel φραγ (φράσσω „zäune ein, beschütze") ist? Analog ist ja γ häufiger durch Dentalismus zu δ geworden. (Vgl. Curtius Gz.[2] S. 431.) So ist es bei ῥέζω, ἔρδω, ἔργον — φύζα, φυγή — Δη-μήτηρ, γῆ u. a. Da sich nun πενθ, παθ, πονθ (πένθος, παθεῖν, πέπονθα) — βενθ, βαθ (βένθος, βαθύς) — ἐγχ, ἀχ (ἔγχος, ἄκων) — φεγγ, φα, φαν (φέγγος, φάω, φαίνω) — ποντ, πατ (πόντος, πατέω — δακ, dent (δάκνω, dens) neben einander finden, so scheint nichts im Wege zu stehen, φρεν, φροντ, φρα, φραδ, φραγ auf eine gemeinsame Wurzel, welche „einzäunen, begrenzen, beschützen" bedeutet, zurückzuführen. φρένες ist ja das die edleren Teile „umgrenzende Zwerchfell"; φράζω hiesse „näher begrenzen, beschreiben, sagen", φράγμα wäre mit φραδ und φρένες verwandt wie ὁ νομός „der abgesteckte Platz, die Weide" mit νόμος „Gesetz." Und so läge dem Ausdruck φρένες und den verwandten der Begriff des „sich in Schranken Haltens", der Selbstbeherrschung (σαοφροσύνη) zu Grunde. Ξ 141 sagt Poseidon von dem selbstsüchtigen Achill: „Keine Spur von Besonnenheit ist ihm eigen" (οὔ οἱ ἔνι φρένες οὐδ' ἠβαιαί). Von verständigem Handeln gegen Mitmenschen werden ferner gebraucht: νόος (γνω) „erkennen, einsehen", μάω, μῆτις (μένος, mens, animus) „trachten, streben", πινυτός, πεπνυμένος (πνέω) „geistig begabt". „Keineswegs verständig und billig denkend" (οὔτι νοήμονες οὐδὲ δίκαιοι) aber sind (β 282, γ 133) die Freier, die die Rechte des Nächsten mit Füssen treten. Odysseus aber ist δαΐφρων, πολύφρων, πολύμητις u. s. w. „Ein kluger Mann (πεπνυμένος) sagt keine Lüge" (γ 20), die geeignet ist, das Vertrauen

zu dem Nächsten zu untergraben. Wer σαόφρων ist, bringt kein leeres Geschwätz vor den König (δ 158); der Kluge (πινυτός) tadelt schimpflichen Uebermut (α 228). „Gutstrebend" (εὐμενής) wird „wohlwollend", „übelstrebend" (δυσμενής) „feindselig". Der Verständige hängt an Heimat und Familie; Zauberkräuter müssen seinen Sinn gefangen nehmen, sonst kann er ihrer nicht vergessen (Κ 236). Klugheit und Liebe finden sich daher gewissermassen zu einem Begriffe vermählt in den Worten φιλοφροσύνη, ἀγανοφροσύνη. Nach dieser „verständigen Liebe" ihres Sohnes hat Antikleia sich so gesehnt und gehärmt, dass der Gram sie des Lebens beraubte (λ 203). Edle, verständige Nächstenliebe (φρένες ἐσθλαί), klug gefügte Rede (μῦθος ἐπισταμένως κατειρημένος) ist es daher, welche den vortrefflichen Mann von dem Diebe und Betrüger unterscheidet. (λ 366.) Penelope ist „verständig", „klug und wohlgesinnt" (περίφρων, πινυτή τε καὶ εὖ φρεσὶ μήδεα οἶδεν), und diese Eigenschaften unterscheiden sie von den ungetreuen Verräterinnen. Wer diesen klugen Sinn hegt, zollt auch den Göttern gebührende Ehrfurcht; Eumaios ist gottesfürchtig, denn er ist verständigen Sinnes (φρεσὶ γὰρ κέχρητ' ἀγαθῇσιν ξ 421.) Vgl. π 398. φρόνιμος ist daher von δίκαιος und αἴσιμος kaum verschieden. „Jetzt bist du thöricht", sagt Penelope zur Eurycleia, „früher aber warst du billig denkenden Sinnes" (πρὶν δὲ φρένας αἰσίμη ἦσθα ψ 11.)

Thorheit ist daher der Grund alles Bösen, insbesondere jeglicher Verletzung der Nächstenliebe. Die Freier sind thöricht (ἀφραδεῖς) β 236, 281. Wer Streit beginnt, ist ein Thor (ἄφρων) θ 209. Feige und thöricht sind verbundene Begriffe β 278 (ἐπεὶ οὐδ' ὄπιθεν κακὸς ἔσσεαι οὐδ' ἀνοήμων.) Das Gegenteil von πινυτός und πεπνυμένος bezeichnen besonders die von ἀάω (bethöre, verblende) abgeleiteten Begriffe. Der Stamm des Wortes ist wohl derselbe wie in ἄω „hauche" so dass ἀασθείς dasselbe in schlechtem Sinne bedeutete, was πεπνυμένος in gutem. Verblendung, Thorheit, zuweilen eine Art von geistiger und physicher Betäubung ereilen den Menschen, rauben ihm die Besinnung, verführen ihn, die αἶσα und μοῖρα des Nächsten zu verletzen. Vgl. Nägelsbach a. O. S. 290. § 209 ff. I 18, 377. Π 805 So sind besonders die Freier wie mit ὕβρις, so auch mit ἄτη geschlagen. (σ 404, π86, ρ 581, 588, σ 143, υ 370). Und ergreifend ist das Bild der gottgesandten ἄτη I 142, wie sie leichtfüssig, Verwirrung bringend dahinschreitet über die Häupter der Männer. „Ihr lasst den Armen schuldig werden." —

Zum teil ist sie gottgesandt, d. h beruht die Thorheit auf mangelhafter Anlage, angeerbten geistigen Eigenschaften und Neigungen; kann die Göttin Hera doch selbst dem Zeus die ἄτη ins Herz träufeln. Daneben aber bleibt die menschliche Willensfreiheit unangetastet erhalten (Vgl. oben S. 7.) Die Menschen können einander zur ἄτη verleiten (Dolon K 391: „Hector bethörte mir den Sinn" (πολλῇσίν μ' ἄτῃσι παρὲκ νόον ἤγαγεν), aber auch zum Guten ansporonen (Λ 793). O 203 aber mahnt Iris den Poseidon: „Wohl umzuwandeln ist der Sinn trefflicher Menschen: στρεπταὶ μέν τε φρένες ἐσθλῶν d. h wohlerzogener Menschen, die gehobene Willenskraft besitzen. Den Unverständigen aber muss erst die Schule des Lebens und der Erfahrung reifen, wie das oft wiederholte Wort lehrt: „Den Thoren bringt erst die erlebte Thatsache zur Einsicht" (ῥεχθὲν δέ τε νήπιος ἔγνω), z. B. P 32, an das lateinische Sprichwort: asinus ad lapidem etc. auffallend erinnernd. Es ist also keineswegs nur das theoretische Wissen, was mit dieser „verständigen Einsicht" gepriesen wird, sondern der durch Willensübung und den Strom der Welt gebildete Charakter. So gewinnen wir das Ergebnis, dass das sittliche Gute, Billige, Gerechte, Verständige in gleicher Weise auf die Förderung des fremden Wohles als die des eigenen gerichtet ist; das die billige Rücksicht auf den Mitmenschen einerseits, auf die Götter andererseits zu jenem Sichselbstbeschränken und -beherrschen führt, welches der Inbegriff des guten und verständigen Lebens zu nennen ist.

II. Die Triebfedern des sittlichen Handelns.

Sitte und Satzung stellen also die Heilighaltung ihres Inhalts, des δίκαιον, θεμίστιον, αἴσιμον zunächst dem Vernunfttriebe jedes Einzelnen anheim, sind aber ausserdem bestrebt, denselben durch äussere Mittel im Kampfe mit der Thorheit zu unterstützen. Daher schärfen sie der Jugend ein. dass jede Verletzung der αἶσα und μοῖρα, sowohl der eigenen als der des Nächsten, Ahndung und Sühnung heischte. Diese findet für alle, auch für leichtere Fälle, statt durch die νέμεσις.

Das Wort (νέμω „ich teile zu") bedeutet das „Zuteilen des Gebührenden" und äussert sich so gewissermassen als die menschliche Ueberwachung des αἴσιμον, als günstige Beeinflussung der gottverhängten αἶσα und μοῖρα, als Ergänzung des göttlichen Wirkens der Menschen. „Er allein darf

Den Guten lohnen, den Bösen strafen,
Heilen und retten,
Alles Irrende, Schweifende
Nützlich verbinden."

Sie ahndet die Verletzung der μοῖρα. „Schande (νέμεσις)," sagt Telemach β 136 „würde mich treffen von seiten der Menschen, wenn ich die Mutter verstossen sollte." Der Ausdruck οὔ τι νέμεσις dagegen kennzeichnet die einwandfreie Handlung. So υ 330, α 350. Als Verba dienen νεμεσσάω nebst Med. und νεμεσίζομαι = „misbilligen, tadeln, verurteilen." Vgl. Nägelsbach a. O. S. 308 § 221. — φ 169, ρ 481, ψ 213, χ 489, ζ 286, τ 121, 146, 264, ξ 284, ο 69, Θ 407, I 523, K 115, 129, 145 u. a. Mit dieser νέμεσις verbindet sich Rüge und Tadel, ὄνειδος, λώβη, Schimpf und Schande, αἰσχύνη, αἶσχος. Vgl. α 228, λ 433, ξ 239, σ 225, τ 373, N 622. ἀμύμων (μῶμος, μυάω) aber ist, der keinen Tadel verdient. In schweren Fällen jedoch tritt volle Wiedervergeltung und Sühne, die τίσις, ein. Volle und schreckliche Strafe trifft insbesondere die frevelnden Freier und Mägde im Hause des Odysseus; der zurückkehrende Herr und Stammeskönig erscheint ihnen als unnachsichtlicher, furchtbarer Richter. Diese Ahndung gehört so sehr zu den Grundgesetzen der Wahrung des heiligen Gutes der αἶσα und μοῖρα, dass der Fürst erklärt, lieber sterben zu wollen, als solchen Frevel länger mit Augen ansehen. υ 316. Derselbe Gedanke π 107. Und zwar wird an manchen Stellen deutlich kundgethan, dass die Strafe zur Abschreckung diene und dass auf dieser Abschreckung der Charakter der vergeltenden Gerechtigkeit beruhe, wie Nägelsbach a. O. S 320 § 230 mit Recht hervorhebt.

Noch mehr zu fürchten aber als die sichtbaren Rächerhände der Menschen schien schon auf niederer Culturstufe der unsichtbare Geist des Dahingeschiedenen, dem keine irdische Schranke widerstand. Wie er Nahrung heischend zu den Wohnstätten seines Stammes zurückkehrte, so kam er seinen Gegnern auch als ein Feind zurück, der jetzt weit furchtbarer war als im Leben. Und hier wirkten natürlich alle die geheimnisvollen Fäden, die das sittliche Thun des Menschen umspinnen, mit, um den Glauben an rächende und strafende Geister überhaupt zu verbreiten. Eine geschehene Unthat, die der verschlagene Verbrecher Jahre lang mit allem Scharfsinn dem Richter verbarg, lag plötzlich, durch eine wunderbare Verkettung von Umständen enthüllt, klar vor aller Augen. Wer waren da anders thätig als die schützenden und rächenden Heroengeister des Stammes? Indem sich ihnen als Geister gedachte Naturgewalten zugesellten, mochte, wie schon gesagt, die Homerische Götterwelt entstanden sein. Sind ihre Vertreter auch nicht über Ungerechtigkeit erhaben, denselben Empfindungszuständen wie die Menschen, dem Hasse und Neide, dem Zorne, der Rachsucht unterworfen, so ist doch der von selbstsüchtigen und edlen, altruistischen Trieben hin und her geworfene Mensch froh, in ihnen

überlegene Wesen erblicken zu können. Insbesondere genügt es ihm, in Zeus jene machtvolle Gottheit zu verehren, die nicht gewillt ist, zu dulden, dass die von ihm den Menschen verliehene αἶσα u. μοῖρα ungerächt verletzt werde. Ihm liegt daher in höherem Masse als dem Menschen die νέμεσις ob. In diesem Sinne wird νεμεσίζεσθαι τοὺς θεούς gebraucht=„Strafe von den Göttern befürchten". α 263, ξ 283, ρ 131, β 66, β 143. Dabei stehen dem Zeus namentlich die Erinyen zur Seite, ursprünglich wahrscheinlich Gewittergöttinnen, welche die Luft reinigen, aber auch Häuser entzünden, Menschen und Tiere töten. Vergeistigt wurden sie zu Rächerinnen der ὕβρις, insbesondere der Verletzung der heiligsten Pflichten der Nächstenliebe: des Meineids und der Versündigung gegen die Eltern. Vgl. über sie Nägelsbach a. O. S. 240, § 181 n. 166. — β 130.

Und Ω 54 heisst es von der Missethat. die Achill an dem Leichnam des Hector vollführt, dass er selbst die stumme Erde entweihe in seinem Grimme und die Rache der Götter herabrufe. So bildet sich im wohlerzogenen Menschen die Scheu vor der νέμεσις der Götter und Menschen aus, δέος, σέβας, αἰδώς, αἰδεῖσθαι, σέβεσθαι, eine der wichtigsten Triebfedern menschlichen Handelns. Vgl. ρ 188, υ 343, ζ 221, 273, γ 96, θ 480, ξ 146 u. a. Dem Aelteren gegenüber wird die αἰδώς zur Bescheidenheit und Achtung im weiteren Sinne. K 227—38 u. a. Daneben findet sich die Bedeutung „Schüchternheit" ρ 347 u. a. Der ἀναιδεία aber sind, wie der Thorheit und ὕβρις, die Freier verfallen. υ 151, π 315. Diese Scheu steigert sich zur δεισιδαιμονία, zum σέβας vor der ὄπις, der „Strafaufsicht" der Götter. Selbst Räubern und Frevlern wohnt Furcht vor dieser ὄπις inne (ξ 85), während die Freier sie nicht kennen. ξ 83, υ 215, φ 28. Treffen Schimpf und Schande den Frevler, so wartet hoher Ruhm desjenigen, der mehr für das Wohl seiner Stammesgenossen zu leisten Gelegenheit findet, als die einfache Wahrung der αἶσα erfordert. Dieses κλέος lohnt tapfere Thaten. α 240, 298; aber auch eine Schandthat zu rächen bringt Ruhm. γ 204. Und zwar ist nur die That des Lobes wert, welche mit Opfern für den Nächsten verbunden ist. Λ 762 setzt Nestor der Selbstsucht des Achill den Ruhm entgegen, den er selbst durch seine Verdienste geerntet; „Achill aber", fährt er fort, „will allein den Lohn seiner Tapferkeit geniessen; das aber wird ihm, wenn alle zu Grunde gehen, nimmer gelingen." Daher die Mahnung des Peleus an seinen Sohn Λ 784, „stets der erste zu sein und es zuvor zu thun den andern."

Giebt es nun ausser diesen „niederen Hebeln der socialen Bewegung" (Ihering), dem Lohne und Zwange, auch bei Homer bereits jene höheren, die wir mit den Ausdrücken Pflichtgefühl, Gewissen a. a. zu bezeichnen pflegen?

„**Gewissen**" heisst im Gotischen noch gahugds=„Verstand, Gesinnung, Bewusstsein, Gewissen" z. B. 1. Kor. 8,12, Erst im Ahd. begegnen wir dem Worte giwizzi, gewiczi „Wissen, Einsicht, Verstand." Besonders häufig finden sich Ausdrücke „mahti inti giwizzi", „gewizci inti mahd" = Kräfte und Einsicht. Erst allmählich tritt dann die Bedeutung „inneres Bewusstsein, Gewissen" hinzu. Die erste Anwendung dieses Begriffs misst man in der Regel dem Socrates bei, der „συνειδέναι" von der Selbsterkenntnis gebrauchte, welche zum Wissen und zur Tugend führe. Plato spricht von dem Unglück der Seele, welche die Herrschaft des niederen Seelenteiles über den höheren nicht empfinde, Aristoteles von dem νοῦς πρακτικός. Die den Stoikern geläufige συνείδησις bedeutet das Bewusstsein von dem Wirken des göttlichen Geistes in der menschlichen Seele. Auch die Stelle des alten Testamentes, Buch der Weisheit 17,10: „Und ein erschrockenes Gewissen versiehet sich immerdar arger Dinge", scheint unter griechischen Einflüssen entstanden zu sein. Cicero bedient sich des Wortes conscientia in diesem Sinne ep. ad Att. XIII, 20. Seneca und Philo bilden den Begriff weiter aus; der Apostel Paulus hat ihn an der bekannten Stelle (Röm. 2, 14, 15) von den Stoikern übernommen. — Während das Christentum im übrigen besonders das Böse, die Verderbnis der Welt, die Erbsünde hervorhob, von

welcher nicht die Vernunft allein, sondern nur die übernatürliche Gnadenwirkung erlösen könne, liess der Apostel an jener Stelle doch die sittliche Anlage im Menschen gelten. Seitdem dann Pelagius die Möglichkeit lehrte, auch unabhängig von der Kirche zur Sittlichkeit zu gelangen, Augustinus dagegen betonte, dass dieselbe ohne Glauben und göttliche Gnade nicht zu erreichen sei, erfüllt ein fortgesetztes Ringen dieser Auffassung mit der Lehre von der sittlichen Automie des Individuums die Jahrhunderte. Auch Thomas von Aquino rettet dem Menschen wenigstens die sittliche Anlage, die er synderesis nennt. S. theol. II, 1 qu. 94 art. 1 „synderesis dicitur lex intellectus nostri in quantum est habitus continens praecepta legis naturalis, quae sunt prima principia operum humanorum". Mit welchem Rechte Pruner a. O. S. 43 dieses m. W. bis jetzt nicht erklärte Wort durch synteresis (συντήρησις, Bewachung, Erhaltung" z. B. Hieronym. in Ezech. 1,1) ersetzt, wage ich nicht zu entscheiden Er erklärt sie als „jene tiefinnerste Eigenschaft der vernünftig freien Seele, welcher zufolge sie sich ihrer Bestimmung für ein unendliches Gut bewusst ist und ihm zustrebt" und fügt hinzu, dass die Scholastik von ihr die conscientia, die Bethätigung derselben in der Anwendung auf sittliche Handlungen unterscheide.

Heute ist kein Zweifel mehr, dass von einem angeborenen Gewissen nur insofern die Rede sein kann, als darunter die vernünftige sittliche Naturanlage zu verstehen ist. Und so wird das Wort Gewissen bald in diesem weiteren Sinne gebraucht (z. B. „jeder Mensch hat ein Gewissen"); bald bedeutet es den durch eigene und fremde Thätigkeit herbeigeführten sittlichen Zustand, oder, wie Ed. v. Hartmann (Phämenologie [1] I, S. 99) erklärt, „die jeweilig erreichte Entwickelungsstufe unseres gesamten sittlichen Bewusstseins," (z. B. „mein Gewissen verbietet mir" — „enges-weites" — „zartes-stumpfes Gewissen"). Daneben aber bezeichnet es im engeren Sinne das vorübergehende oder bleibende Bewusstsein, durch eine Handlung jenen sittlichen Zustand geschädigt oder gefördert zu haben, oder schädigen, fördern zu wollen („warnendes-strafendes" — „gutes-böses Gewissen".)

Kann demnach bereits bei Homer von dem Bewusstsein einer angeborenen sittlichen Anlage die Rede sein? — Ganz gewiss. Es äussert sich in der Hervorhebung jenes Vernunfttriebes, der sowohl unter dem Einflusse der Sitte und Erziehung als durch eigene Erfahrung zur Erkenntnis führt: du machst dich durch unsittliches Handeln zu einem verwerflichen Mitgliede der menschlichen Gesellschaft, indem du für deinen Teil die Grundlagen des Gemeinwohls zerstörst; du stellst dadurch mittelbar deinen eigenen Fortbestand in Frage und rufst unmittelbar die Rache der Götter und Menschen auf dich herab. Eine Folge dieser Erkenntnis ist vor der Handlung jene αἰδώς, jenes δέος u. σέβας als warnendes Gewissen, nach der Handlung zunächst die fortdauernde eigene Missbilligung des Verübten (νεμεσίζεσθαι, νεμεσσᾶσθαι, αἰδώς, νέμεσις.) „Schämt euch, ihr Argiver" (αἰδώς, Ἀργεῖοι), ruft Poseidon N 95 den Argivern zu, und v. 121: „Gebet in eurem Herzen der Scham und Missbilligung Raum; denn schon wird euch herber Tadel zu teil" (ἀλλ' ἐν φρεσὶ θέσθε ἕκαστος αἰδῶ καὶ νέμεσιν. δὴ γὰρ μέγα νεῖκος ὄρωρεν.) β 64 νεμεσσήθητε καὶ αὐτοί: „Führt euch selbst das Verwerfliche eurer Handlung vor Augen." Ebenso β 138. Zum warnenden Gewissen vgl. δ 158: „Telemach verabscheut es (νεμεσσᾶται), leeres Gerede vor den König zu bringen; denn er ist σαόφρων" Ebenso ο 69, Ο 227, Π 544.

Wird hier wie an andern Stellen diese Gewissensäusserung als Ausfluss der σαοφροσύνη, der erworbenen Verständigkeit, des erreichten sittlichen Gesamtzustandes hingestellt, so fehlt es auch nicht an der Erkenntnis: „Verstand kommt nicht vor Jahren." So heisst es η 294: αἰεὶ γάρ τε νεώτεροι ἀφραδέουσιν, υ 310: πάρος δὲ νήπιος ἦεν. Auch Ψ 589—90 und 604 ist von den Fehltritten, der Uebereilung und mangelnden Besonnenheit der Jugend die Rede. Die Wertschätzung der sittlichen Anlage aber geht sowohl aus der Anwendung des Begriffes σαοφροσύνη u. a. als auch aus der Bedeutung, welche

guter Abkunft beigemessen wird, zur Genüge hervor. „Deine verständige Rede“, sagt Menelaos zum Telemach, „zeigt, wessen Sohn du bist. Denn leicht erkennbar ist die Art des Mannes, dem Kronion Glück verlieh bei der Geburt und der Vermählung.“ δ 611, Ξ 472. Nägelsbach a. O. S. 294 § 212. Und zwar äussert sich die Vernunftanlage in diesen Fällen als altruistischer Trieb. Keinem Scharfsinn wird es gelingen, jedes Mitgefühl mit dem Lose des Nächsten, jede Äusserung der Mutter- und Kindesliebe als einfache Regungen der Selbstsucht zu erklären. Dieser Trieb der Nächstenliebe ist vielmehr mit dem Selbsterhaltungstrieb in geheimnisvoller Weise derart verwachsen, dass aus beiden ein neuer, höherer, sittlicher Arterhaltungstrieb hervorgeht. Durch Ausdrücke wie φιλοφροσύνη, ἀγανοφροσύνη ist derselbe bei Homer vortrefflich gekennzeichnet. Auch in dem natürlichen Mitgefühl und Mitleid äussert sich derselbe. „Nicht deine listigen Worte“, sagt Eumaios zum Odysseus, „bewegen mich, dich zu bewirten, sondern die Scheu vor dem gastlichen Zeus und das Mitleid mit dir“ (ἐλεαίρων). ξ 388. Die Freier kennen ebensowenig Mitleid als Selbstbeherrschung.

Wird aber dieses Mitgefühl ohne Erziehung nur gering sein, so ist insbesondere jener fortgeschrittene Gewissenszustand, mag er nun σαοφροσύνη oder ἀφραδία sein, aus Anlage und Erziehung gemeinsam entstanden, aus Gesinnung und Fertigkeit (Schleiermacher) gewissermassen wunderbar gewoben. Dieser Zustand wird bei Homer gern durch εἰδέναι, in ähnlicher Weise wie später durch συνειδέναι bezeichnet, z. B. ἀθεμίστια, ἤπια εἰδώς „er hegte gesetzlosen,—wohlwollenden Sinn.“

Ebensowenig aber, als es möglich ist, den Nächstenerhaltungstrieb zu leugnen, lässt sich sittliches Handeln ohne den festen Boden edler Selbstbehauptung erklären; bewusst oder unbewusst liegt demselben die Rücksicht auf das eigene Wohl, auf die Erhaltung und Förderung des eigenen Wesens zu Grunde. Das wird auch bei Homer besonders ϑ 208 mit dürren Worten zum Ausdruck gebracht. „Thöricht und nichtswürdig ist der Mann, der in fremdem Lande beim Wettspiele mit dem Gastgeber Streit beginnt. Denn sein eignes Gesamtwohl tritt er mit Füssen, ἕο δ'αὐτοῦ πάντα κολούει.“ D. h. „wer sich an den Rechten anderer vergreift, erschüttert die Grundlagen, auf denen seine eigene Sicherheit sich erhebt.“ Und oft lesen wir zwischen den Zeilen: „Was du nicht willst, dass dir geschehe, das thue auch keinem andern“. — „Möge Helena umkommen“, ruft der getreue Sauhirt ξ 68 aus, „so wie sie andere zu Grunde gerichtet hat.“ . Ebenso Athene im Hinblick auf die Mordthat des bestraften Aigisthos: „So fahre jeder dahin, der sich ähnlichen Frevels erdreistet.“ Und Ξ 141 flucht Poseidon dem Achill mit den Worten: „Möge auch er so dahinsinken und eine Gottheit ihn in Schmach und Schande stürzen!“ —nämlich so, wie er die Achäer verderben lässt. Dass eine Gottheit aber ihnen ihre Wohlthat vergelten möge, wünscht Odysseus gleicher Weise Nausikaa wie dem Hirten Eumaios: „Bewirte die Fremdlinge, wie auch wir bewirtet wurden,“ spricht Menelaos δ 34 zu seinem Sohne. Und mit dem Worte: „Gedenke deines Vaters“ findet Priamus den Weg zum Herzen des Feindes (Ω 486.) Ebenso wird O 563 die αἰδώς als der Boden der eigenen Macht hingestellt; denn „von Männern, die vor Feigheit und Schande zurückschrecken, werden mehr gerettet, als zu Grunde gehen.“ (αἰδομένων ἀνδρῶν πλέονες σόοι ἠὲ πέφανται.) „Fortes fortuna adiuvat“ lesen wir η 51. θαρσαλέος γὰρ ἀνὴρ ἐν πᾶσιν ἀμείνων ἔργοισιν τελέθει. So ist das eigene Wohl die letzte Invariante, freilich nicht in dem Sinne, dass die Rücksicht auf dasselbe aktuell die einzelne Handlung beeinflusste, sondern so, dass der Gemeinsinn und der über denselben weit hinausgehende Opfersinn und Heldenmut geschichtlich und genetisch in letzter Linie darauf zurückzuführen ist. Sagt der grösste Staatsmann unserer Zeit von Kleinasien: „Was ist uns Hekuba?“ — so findet auch der Missionär, der in China verblutet, mag nun Gottes- oder Nächstenliebe ihn leiten, in ihr sein Glück, sein höchstes Genügen. Auch von ihm gelten die Worte der Bibel Joh, 35. 5—8: Bist du gerecht, was giebst du ihm (Gott) oder was empfängt er aus deiner Hand? Dem

Manne wie du **ist** dein Frevel, und dem Menschensohne **ist** deine Gerechtigkeit.“ Und mag auch, wie oben gesagt ist, der Selbsterhaltungstrieb ohne scharfe Scheidung mit dem Nächstenerhaltungstrieb verwachsen sein: der Mutter geht das Wohl des Kindes auf in ihr eigenes und dieses in das des Kindes. Daher heisst es T 302: „Den Patroklus, so scheint es, bewein en die Weiber; allein ihr eigener Kummer ist es, der das Leid ihnen bereitet“ (Πάτροχλον πρόφασιν σφῶν δ' αὐτῶν κήδε' ἑκάστη sc. κλαίουσιν).

Die klare Erkenntnis, durch unrechtes Thun eigene und fremde Wohlfahrt schnöde verletzt zu haben, ruft daher den bitteren Schmerz der **Scham und Reue** hervor. Den Wörtern „Scham und Schande“ liegt die indogermanische Wurzel skam (got. hamon= Hemd) zu Grunde=„sich bedecken“, während das griechische αἰδ (αἰδώς, αἰδέομαι, αἰσχύφη, αἰσχρός) unsicheren Ursprungs ist Wenn α-ιδ lautlich zu rechtfertigen ist, was ich nicht zu entscheiden wage, so hiesse α - ιδ etwa mit „der Einsicht, mit der Vernunft, nicht übereinstimmen“ εἰδέναι und αἰδεῖσθαι wären dann positiver und negativer Ausdruck für unser „Gewissen,“ z. B. ἀθεμίστια εἰδέναι - αἰδεῖσθαι. Sollte nicht αἰδώς (εἰδώς) dafür sprechen? — Scham und Reue entwickeln erst die Erziehung; erst wenn das Kind „gut“ und „böse“ nach den Geboten und Verboten der Eltern unterscheidet, erwacht mit der Scham und dem Erröten die erste Spur des rügenden Gewissens. Das Wort Reue (hru=traurig sein, machen) bedeutet ursprünglich „Kummer, Trauer“. — Helena, welche schon Nägelsbach S. 316 § 227 „die grosse Sünderin des Homerischen Sagenkreises“ nennt, kann zugleich die reumütige Büsserin desselben genannt werden. Sie nennt sich Γ 404 „die Hassenswerte“, wünscht Γ 173 nicht geboren zu sein, obwohl sie δ 26 ihr Vergehen auf die Verblendung, die ἄτη, welche Aphrodite über sie verhängt habe, zurückführt. Λ 764 sagt Nestor, Achill werde sein Verhalten bereuen (μεταχλαύσεσθαι), und Ψ 589—95 beklagt Antilochus sein übereiltes Handeln. — Eine bedauernswerte Folge schlechter That, kann diese Reue an sich nichts Gutes genannt werden; und doch sind die Begriffe der Reue und Schuld unzertrennlich von denen der Verantwortlichkeit und Zurechnungsfähigkeit.

„**Schuld**“ heisst gemeingermanisch (von skal „schulden, sollen“, scelus) 1. „Geldschuld“ 2. Verschuldung, Sünde“; „**Sünde**“ (sundjo, sons, sontis) bedeutet „Schuld, Missethat“. Beide Wörter bezeichnen also ebenso wie „**Verantwortung**“ und „**Zurechnung**“ den Zustand einer Ersatzpflichtigkeit einer Person einer andern gegenüber. „Pflicht“, Verbalabstraktum zu „pflegen“ heisst noch ahd. „freundschaftliche Sorge, Pflege, Teilnahme, Obliegenheit.“ Bezeichnet dieses Wort das aktive Dienstverhältnis des Einzelnen zur Gesamtheit, wie es sich **aus** seinen socialen Vernunfttrieben unter Zuthun der Allgemeinheit entwickelt, so ist in den Begriffen „**Verantwortlichkeit, Zurechnungsfähigkeit**“ dasselbe Verhältnis in passivem Sinne ausgedrückt, insofern als der Gesamtheit das Recht zusteht, den Einzelnen über die Erfüllung oder Verletzung seiner Pflicht zur Rede zu stellen und den Zustand der Freiheit oder Unfreiheit seines Vernunfttriebes von hemmenden Fesseln zu beurteilen. **Schuld und Sünde** aber drücken entweder subjektiv den Zustand des Einzelnen, der das Pflichtverhältnis zur Gesamtseit verletzt hat, aus, oder objektiv das Vergehen, wodurch diese Verletzung geschehen und der Gesamtheit das Recht, Sühne zu fordern, zuerkannt ist. Wenn aber schon Tausch, Geldschuld und Ersatzpflicht im Handel den freien Gebrauch entwickelter Vernunft voraussetzen, so erfordert der Zustand der Verantwortlichkeit u. Zurechnungsfähigkeit in sittlichem Sinne sowohl vorgeschrittenes Alter als volle Freiheit der vernünftigen Triebe von hemmenden Fesseln, d. h Freiheit des Willens. Diese ist nur eine beschränkte, d. h. die Vernunft kann nur in gewissem Grade entwickelt und von dem Einflusse der übrigen Triebe und äusseren Zwanges gelöst sein. Der innere Widerspruch aber des liberum arbitrium indifferentiae darf nach den Auseinandersetzungen Schopenhauers, der lichtvollen Abhandlung John Stuart Mills u. a. als endgültig dargethan betrachtet werden.

Ist nun Schuld und Sünde eigentlich in Handlung umgesetzte Thorheit und Verblendung und die Reue der bei Erkenntnis des durch dieselbe bewirkten Schadens ein-

tretende Schmerz über dieselbe, so ist diese sittliche Reue von dem gewöhnlichen, durch äusseren Schaden verursachten Schmerze einerseits dadurch verschieden, dass die Thorheit bei grösserer Aufmerksamkeit hätte vermieden werden können. Das ist jedoch auch bei der intellektuellen Reue, wie Ed. von Hartmann (a. O. I. Bd. II. Abt. 2, 3) die einfache Einsicht, eine Dummheit begangen zu haben, nennt, der Fall. Bei der sittlichen kommt der Schmerz über das Unsittliche, d. h. darüber, dass man nicht nur sich selbst, sondern die Gesamtheit und ihre Entwickelung geschädigt habe, hinzu. [Darin ist zugleich die Erkenntnis, das Gesetz der sittlichen Weltordnung für seinen Teil übertreten, d h. die Pflicht gegen Gott verletzt zu haben, enthalten, so dass die Pflichten gegen Gott sowie die gegen sich selbst leicht aus jenen gegen die Mitmenschen abzuleiten sind.] Nennt nun also Ed. v. Hartmann die Reue nicht mit Unrecht schädlich; muss man ihm auch darin beipflichten, dass eine übertriebene Hingabe an dieselbe und ein vergebliches Sehnen nach restitutio in integrum ein logischer Widersinn sei: so geht er doch in seiner Fehde gegen die theologische Reue über das Ziel hinaus. Die psychologischen Hilfsmittel, in jenen Zustand der sittlichen Freiheit zu gelangen, in welchem der Vernunfttrieb unbeeinträchtigt von seinen egoistischen Gefährten die Herrschaft behauptet, beruhen hauptsächlich auf der Fähigkeit, Gegenvorstellungen von genügender Stärke zu erzeugen und sie in Beweggründe, Willen und Bethätigung umzuwandeln. Dabei muss das Gelingen erstens von unserer Erkenntnis des Guten und Bösen, zweitens von unserer angeübten Fertigkeit, Vorsicht und Aufmerksamkeit anzuwenden, und endlich von der erlernten und erprobten Fähigkeit, das Gewollte in Thaten umzusetzen, abhängen. Ohne alle Reue aber, ohne jegliche Erinnerung an jene schmerzliche Empfindung, sich durch eigene Schuld geschädigt und herabgewürdigt zu haben, wird es kaum gelingen, stets Beweggründe von genügender Stärke zu erzeugen. Sie gehört gewissermassen zu jenen unwillkürlichen Bethätigungen, welche aller bewussten Sittlichkeit mehr oder weniger mit physischer Notwendigkeit vorausgehen. — So wäre also die Reue ein hohes Gut? — Mit nichten. Aber so lange Schuld und Sünde, wie das Böse überhaupt, unvermeidlich sind; — so lange jener dreifache Zustand, den E. v. H. selbst als unumstössliche Erfahrungsthatsache hinstellt, keinem Sterblichen erspart bleibt, der überhaupt zur sittlichen Freiheit gelangt, nämlich Unschuld — Uebergang durch Kämpfen und Streiten — sittliche Freiheit oder Tugend, — so lange ist auch Reue in gewissem Masse unerlässlich. — Auch die innere Verantwortlichkeit, welche H. von der äusseren scheidet und auf die oben genannten psychologischen Hilfsmittel stützt, scheint mir ohne Reue hinfällig. Beruht die äussere Verantwortlichkeit nach H. auf der Selbsterhaltungspflicht des staatlichen Organismus, richtiger aber, aktiv und subjektiv gefasst, auf der Fähigkeit und inneren Gebundenheit, für seine Thäterschaft der Gesamtheit Sühne und Entgelt zu leisten, so kann die innere nur die Gebundenheit, von sich selber Sühne für unsittliche Willensentschlüsse zu erfahren, bedeuten. Denn um jene Vollkommenheit und sittliche Freiheit, die das Böse nicht mehr wollen kann, psychologisch erklären zu können, müssen wir doch annehmen, dass mit ihr die feste Ueberzeugung verbunden ist, das mit dem Verlassen der Bahn des Guten das Betreten eines Weges gegeben ist, der zur sittlichen Vernichtung, zur Verzweiflung, zur Verdamnis führen muss — zur Verdamnis, die insofern ohne weiteres eine ewige genannt werden kann, als eine Errettung vor ihr, ist sie einmal erreicht, nicht mehr möglich ist. Die prohibitive, zwingende Gewalt dieser Alternative aber kann von der Seele nicht ganz erfasst werden, ohne dass sie jene empirische Vorstufe der Reue betreten hat, auf der ihr vorübergehend ein Blick in die Abgründe des Verderbens vergönnt ist. Zugleich aber bietet deshalb die Reue häufig auch dem verletzten Nächsten Genugthuung und Sühne.

Dieses Verhältnis von Schuld und Reue ist in jenem Bilde der Ilias I 502 unübertrefflich dargestellt. Phönix hat dem Achill in rührenden Worten geschildert, wie er (Ph.) sich seiner in der Jugend angenommen. Daher solle er auch jetzt auf ihn hören

und den Groll in seiner Brust bezwingen. Selbst die Götter seien nicht unbeugsamen Sinnes, sondern neigten sich erbarmungsvoll den Bitten der Sterblichen, wenn sie reumütig nach Fehltritt und Schuld sich ihnen nahten. „Denn es giebt Bitten der Reue, Töchter des mächtigen Zeus; lahm, runzelig und schielend, gehen sie hinter der Schuld, der ἄτη, her mit besorgtem Sinne. Jene aber eilt stark und gewaltig vor ihnen voraus, überholt sie alle in weitem Sprunge und stürzt die Menschen ins Unheil. Jene aber suchen hintendrein den Schaden zu heilen. Wer dann diese Töchter des Zeus, wenn sie nahen, ehrfurchtsvoll aufnimmt, dem stehen auch sie wiederum thatkräftig zur Seite, und sie erhören auch sein Flehen, wenn er in Schuld und Sünde stürzen sollte. Wer sie aber harten Sinnes abweist und zurückstösst, über den flehen sie von Zeus Schuld und Verblendung hernieder, dass auch er in Schaden geraten und ihn büssen möge. Daher lass auch du, Achill, dich erweichen, den Töchtern des Zeus Ehre zu erweisen; pflegt doch solcher Entschluss auch andern trefflichen Menschen den zornigen Sinn zu verwandeln." In diesen Worten ist der Zusammenhang von Reue und Versöhnlichkeit, die Unzertrennlichkeit der Rücksicht auf die eigene Wohlfahrt von derjenigen auf die fremde tiefsinnig dargethan (λίται lässt sich auf die Bitte des Agamemnon, aber auch wohl auf die Reue des Achill anwenden.) Mit der Belehrung, dass die Reue heilend und versöhnend wirke, verbindet sich die Mahnung: „Seid barmherzig; — vergebet, damit auch euch vergeben werde." — So sagt Odysseus zum Agamemnon T 181: „Ein andermal wirst du gerechter sein, Atride; denn nicht ist es eine Schande, einen königlichen Mann zu versöhnen, wenn man zuerst gezürnt hat", während die Gewissensangst des Mörders ξ 406 von Eumaios mit den Worten gekennzeichnet wird: „Nicht könnte ich, wofern ich dich tötete, fürderhin vertrauensvoll zum Zeus Kronion beten."

Dass Vergebung und Gnade aber in so gesundem Zeitalter ihre Grenzen haben, dass seinem Ohre ein mattes: „tout comprendre c'est tout pardonner" unerträglich wäre, dafür bieten Odysseus' unerbittliche Rache, Athenes zornige Worte (α 64) u. a. genügende Beweise. — Die Grenzen näher zu bezeichnen, würde der Güter- und Pflichtenlehre obliegen. Und so überlässt sich auch Achill, als endlich Scham und Reue ihn überwältigen, nicht matten, weibischen Klagen. Wohl verwünscht er Ψ 104 den unseligen, Zorn, der sich süsser als Honig in sein Herz geschlichen und ihn verleitet habe, unthätig dazusitzen, eine Last, die nicht würdig sei, dass die Erde sie trage. Dann aber rastet er nicht, bis sein Heldentod das Unrecht gesühnt hat.

Daher ist der Vorwurf, das ältere Hellenentum kenne nur die äussere Verantwortlichkeit des Thäters, die christliche Errungenschaft des reinen Herzens aber stehe ihm ganz und gar fern, nicht berechtigt. Kann doch auch jenes νοέω καὶ οἶδα ἕκαστα, ἐσθλά τε καὶ τὰ χέρηα nur von einem durch Einsicht und Willensübung gewonnenen Charakter verstanden werden, ebenso wie die φρένες ἐσθλαί des Gerechten Λ 366 und der Starkmut des duldenden Odysseus. Die Helden der Ilias freilich sind zumeist über einen sehr unfertigen Standpunkt sittlichen Kampfes noch nicht hinausgekommen; Achill, der vollendete Heros der Selbstsucht, die Atriden, von Helena ganz zu geschweigen: sie alle unterliegen der schnell schreitenden ἄτη, von der sie sich erst durch Reue und Sühne zu besserem Handeln erheben. Das lange Lagerleben mochte fördernd auf diese Fehler einwirken. Dagegen sind in der Odyssee Odysseus, Penelope, Telemach, Eumaios durchaus Typen einer gerechten Familie. Ihnen stehen die Vertreter des Ungerechten, Dämonischen, Selbstsüchtigen: der Cyclop, Kalypso und Circe, die Freier gegenüber. Ob allerdings dadurch die Schilderung des Charakters des Odysseus, die so oft der Darstellung des Vergilischen Aeneas weit vorgezogen wird, so sehr gewinnt, ist die Frage. Allein Gleichheit des Wollens und Handelns ist ja auch ein Merkmal des späteren griechischen „Situations"-Dramas. — Aber vorübergehend lassen sogar auch List und Thatkraft den

Odysseus vollständig im Stich. Dass der in schneller Abwechslung am Strande Ogygies weinende, dann wieder von Kalypso wohl verpflegte Held, dem die Nymphe erst Axt und Richtscheit in die Hand geben muss, sich von jenem Aeneas, der im Sturme klagt, weil er sich rühmlicheren Untergang wünscht, so vorteilhaft unterscheide, ist mir nie verständlich geworden. Allerdings ist sein Auftreten vor Nausikaa, bei den Cyclopen, Eumaios und den Freiern weit ansprechender, und es ist ja fraglich, ob jene Kalypso-Scenen in dem ursprünglichen Gedichte vorhanden waren.

Mit dem christlichen Gottvertrauen lässt sich allerdings bei Homer nichts vergleichen; seine Götter vermochten wohl Furcht, nimmermehr aber Liebe und kindliche Hingabe zu erwecken. —

Wie hat sich aber Homer zu den heute so beliebten Schlagwörtern der **Lust** und **Unlust**, der Glückseligkeit und ihrem Verhältnis zur Sittlichkeit verhalten? — Das altgermanische Wort „Lust“ bezeichnet gotisch noch „Verlangen, Begierde“, besonders nach verbotenen Dingen, (z. B Mark. 4,19, Joh. 8,44, Röm. 7,7). Schon ahd. und mhd. bedeutet es daneben den Zustand der Befriedigung des Verlangens: „Freude, Wohlgefallen“; heute bedeutet es beides: 1. Trieb 2. Befriedigung des Triebes, z B. Lust zur Arbeit, Lust an der Arbeit. Die letztere Bedeutung setzt Ausübung des frei Gewollten, Freiheit von jedem Zwange voraus. Die freiwillig gewollte Arbeit gewährt Lust, Zwangsarbeit Unlust; selbst der Tod kann dem Martyrer, dem Helden Lust gewähren, nimmermehr aber dem Opfer des Tyrannen. Lust ist das Merkmal der Freiheit, Unlust das der Unfreiheit und Knechtschaft. Glück tritt mhd. zuerst auf und heisst hier 1. Geschick, Zufall, 2. Beruf, Lebensunterhalt. Neuhochdeutsch tritt dann der Begriff der innern Zufriedenheit hinzu. „Zufriedenheit“ ist neuhochdeutsche Bildung (mhd. heisst „zufrieden“: mit vride) und bezeichnet den Zustand des Friedens im Innern des einzelnen Menschen. Der gemeingermanische Stamm ist frith „lieben, schonen, versöhnen.“ Zufriedenheit ist also der Zustand der Liebe, Versöhntheit, Schonung, zunächst der Menschen untereinander, dann der Triebe im einzelnen Menschen oder des Einklangs desselben mit seinem Wollen und Begehren. Selig (sal wahrscheinlich, οὖλε, salve, ὁλοός, salus, salubris, ὅλος, ὄλβος) heisst ursprünglich 1. ganz, wohlbehalten, rein, gut, 2. reich, 3. milde, herzlich, gütig. Ahd. heisst salida bereits: „Heil Seligkeit“, sâlig „beglückt, gesegnet“. Nhd. wird es meist nur noch in religiöser, poetischer oder trivialer Sprache gebraucht und bedeutet 1. höchste Lust, höchstes Wohlgefallen 2. den höchsten Grad innerer Zufriedenheit, wovon „glückselig“ (selig hier ursprünglich Endung wie „sel, sal“) womöglich noch eine Steigerung bedeutet. „Freude“, von „froh“ abgeleitet, ist entweder auf einen Stamm, der „schnell, flink“, oder einen andern, welcher „gnädig, hold“ bedeutet, zurückzuführen. Jedenfalls zeigt auch die Bedeutung dieses Wortes jenes Doppelantlitz eigener gehobener Thatkraft und des Verhältnisses freundlicher Beziehungen zu den Mitmenschen.

Diese Begriffe sind in den Werken der neueren Philosophie zumeist keineswegs mit genügender Schärfe angewandt worden. Namentlich hat das Wort „Glück“ sich in aufdringlicher Weise, Zwietracht säend, eingeschlichen: ein leichtfertiges Wesen von unbekannter Herkunft aber einschmeichelndem Aeussern. Es kann sich in vielen Gestalten zeigen. Das eine Mal trägt es das Gewand äusserer Güter, des Reichtums, hoher Abkunft, weitverzweigter Macht; — das der Gesundheit, Stärke, Schönheit, geistiger Fähigkeiten. Das alles kann das Glück, objektiv gefasst, darstellen; subjektiv bedeutet es dann die durch diese Güter erzeugten Lustgefühle. Als ganz anderes Wesen aber erscheint das Wort, wenn es als „innere Zufriedenheit und Ruhe der Seele“ auftritt.

Lust und Unlust, Freude und Schmerz nun haben mit besonderem Nachdruck im Altertum Aristipp, die Kyrenäer und Aristoteles, in der Neuzeit Schopenhauer, J. St. Mill, H. Spencer und viele andere als letzten Zweck menschlichen Handelns und eigentliche Merkmale des Guten und Bösen hingestellt, wobei sie natürlich das dauernd und

Vielen Lusterzeugende (das greatest-happiness-Princip Benthams) von der vorübergehenden Lust des Einzelnen wohl unterschieden. Dass diese Lehren (der „Hedonismus") falsch sind, ist längst erwiesen; vgl. Paulsen, System der Ethik[3] I S. 224 ff.

Wohl aber strebt der Vernunfttrieb nach Frieden, nach innerer Zufriedenheit. Ob der einzelne Mensch diese erreicht, hängt von der natürlichen Beschaffenheit seiner Triebe und der Pflege ab, welche sie, insbesondere der Vernunftrieb, von ihm erfahren. Denn da alle den mächtigeren Trieben folgen, der Dieb dem zu starken Erwerbstrieb, der Verschwender der Genusssucht u. s. w., ist mit dem Ausdruck „Glückseligkeitstrieb" für die Ethik gar nichts bewiesen, da es eigentlich eine Tautologie, welche „Freiheits"- oder „Befriedigungsdrang" lautet, in sich birgt. „Des Menschen Wille ist sein Himmelreich." Denn da es dem Einzelnen durchaus nicht immer zum Bewusstsein gelangt, ob und in welchem Masse der Vernunfttrieb von den übrigen Trieben unterdrückt ist, wie es namentlich bei mangelhafter Anlage und schlechter Erziehung der Fall ist, — so können Lust-, Glücks- und Zufriedenheitsgefühle auch bei unsittlichen Menschen dauernd vorhanden sein, ohne dass sie sich ihrer Unsittlichkeit irgendwie bewusst werden. Nur selten wird der in den Spelunken Chinas aufgewachsene Opiumraucher zur Erkenntnis seines versunkenen Zustandes gelangen; und ein indischer Büsser, dem wir eine hohe Sittlichkeitsstufe nicht beizumessen vermögen, mag hohe innere Befriedigung erreichen. Dabei bleibt die Thatsache unangefochten, dass sittlich gute Handlungen ihrem Wesen nach Glück im Sinne von innerer Zufriedenheit zu fördern geeignet sind; ob das aber im Einzelfalle wirklich eintritt, hängt natürlich auch davon ab, inwiefern äussere ungünstige Einflüsse, z. B grosse körperliche Schmerzen, schwere sittliche Conflikte u. dgl., nicht hindernd im Wege stehen. Auch die Ausdrücke „wahres Glück, wahre Zufriedenheit, höchstes Gut", die den vollen Einklang der Triebe mit der Vernunft bezeichnen sollen, sind daher relative, d. h. von der Entwicklungsstufe des sittlichen Triebes und der Freiheit aller Triebe von hemmenden äusseren Fesseln abhängige Begriffe.

So giebt es denn auch bei Homer nirgend notwendige Beziehungen zwischen Lust und sittlich Gutem.

α 55 sucht Kalypso den Odysseus durch Lustverheissungen zu berücken, dass er der Heimat vergässe. Er aber sehnt sich, auch nur den Rauch seines Landes aufsteigen zu sehen und dann zu sterben. Doch auch die Freude an der Heimat, die süsseste, die es nach Homer giebt (ι 27 u. a.), könnte man als Lust bezeichnen. Aber nicht einmal das Leben, geschweige denn die Lust, ist dem Helden Homers der Güter höchstes. Höher als das Leben gilt die Pflicht, sogar die der Blutrache (ω 433). Odysseus will lieber sterben (ν 316), als das schmähliche Thun in seinem Hause länger mit Augen ansehen. Und doch handelt es sich allein um Leib und Leben des Nächsten; das Verprassen seiner Habe will er ruhig ertragen. P 415 ff. heisst die Losung bei den Achäern: „Ehe wir ruhmlos zurückkehren, möge die Erde uns verschlingen!" — und bei den Troern: „Ehe wir nicht hier allesamt erliegen, soll niemand ablassen vom Kampfe." Auch Achill wünscht sich, da er den Untergang des Freundes verschuldet, den Tod (Σ 98): „Und bin ich gestorben, so will ich unthätig liegen; jetzt aber möchte ich noch hohen Ruhm gewinnen". M 310 ruft Sarpedon dem Glaukos zu: „Nur deshalb geniessen wir an den Ufern des Xanthos Ehre und Ansehen, weil man uns treffliche Kraft zutraut und Auszeichnung im Kampfe. Sollten wir nicht für den Ruhm unser kurzes Leben, das doch die Keren des Todes tausendfach umdrohen, freudig lassen? Ja, wenn wir Unsterblichkeit uns mit dem Leben retteten, so könnten wir zaudern, nicht aber um dieses so kurzen Daseins willen." Deshalb findet sich auch sonst eine gewisse Geringschätzung des Lebens, z. B. O 140. Auch X 104 will Hector lieber sterben, als Spott und Hohn ertragen.

Glück kann aber auch der Schlechte geniessen. Zeus giebt Glück den Guten und Schlechten (ζ 187.) Zu günstige äussere Lebensumstände sind sogar häufig die Ursache

der Ueberhebung. Auch den Odysseus hat erst die Not zum Manne geschmiedet. Diesen Schluss gestattet doch wohl die erdichtete Erzählung σ 130: „Nichts Hinfälligeres als den Menschen trägt die Erde. Denn so lange die Götter Gedeihen spenden und gelenke Kraft ihnen erhalten, wähnen sie, es könne kein Leid sie treffen; wenn dann aber die seligen Götter Trauriges verhängen, so fügen sie sich auch diesem Schicksal, wenn auch widerstrebend, mit duldendem Herzen. Denn so ist der Sinn der Menschen dieser Erde, wie der Tag, den der Vater der Götter und Menschen ihnen heraufführt. Denn auch mir war es bestimmt, glücklich zu sein unter den Männern; aber gewaltthätigen Sinnes pochte ich auf meine Stärke, vertraute auf Vater und Brüder und liess mich zu thörichten Thaten verleiten. Daher möge niemand ungesetzlichen Sinn hegen, sondern in aller Stille sich der Gaben der Götter erfreuen.“ Und Ω 525 sucht Achill den Priamus zu trösten: „Denn so haben die Götter den armen Menschen ihr Los gestaltet, dass sie kummervoll dahinleben, während sie selber frei sind von Leiden. Zwei Krüge nämlich sind aufgestellt im Saale des Zeus, der eine angefüllt mit Leiden, der andere mit guten Gaben“. „Wem Zeus daraus spendet“, ist der Sinn des Folgenden, „muss sich freuen, wenn dem Leide zuweilen etwas Gutes hinzugemengt ist.“

Wohl aber darf eigenes Gedeihen, soweit es dem Wohle der Gesamtheit nicht im Wege steht, Ziel des Handelns sein. Das ist die ἀρετή (ἀρ „passend“). Dieses Gedeihen fleht daher Odysseus auf Alkinoos und sein Volk herab. (ν 45). Auch ist es der Lohn gerechten Handelns; so hofft Eumaios den Segen der Götter für seine Werke (ο 372). Den Frevler aber ereilen seine schändlichen Thaten (ι 477). Denn auch Homer kennt das grosse Gesetz der Weltgeschichte: „Alle Schuld rächt sich auf Erden“. Inwieweit aber diese Rache als Reue, Unlust- oder Schmerzgefühl zum Bewusstsein des Schuldigen gelangt, ist sowohl davon abhängig, ob er zur Einsicht seines Frevels gelangt oder nicht, als auch von der Art und Weise, wie die Strafe ihn selbst oder die geschädigte Gemeinde ereilt. —

(Ueber Lohn und Strafe im Jenseits vgl. Nägelsbach S. 372 § 265).

III. Ausblick auf die moderne Ethik und Pädagogik.

Es erscheint uns nicht ohne Belang, unsere Ergebnisse gegen einige Vertreter wichtiger Richtungen der neuesten Ethik und Pädagogik, die von denselben abweichen, zu verteidigen. Rud. v. Ihering behauptet „Zweck im Recht“ 1 c. 15, an dem Beweise Lockes dafür, dass es keine angeborenen Ideen gebe, sei vor ihm (Ihering) die Philosophie spurlos vorüber gegangen. Diese Meinung wird durch die neuere Geschichte der Philosophie keineswegs bestätigt. Insbesondere irrt er, wenn er Lotze und Hartmann als die Vertreter eines angeborenen Gewissens mit positivem sittlichen Inhalt hinstellt. Lotze führt (Mikrokosmos V, 5) aufs deutlichste aus, dass Nationalität, Sitte, Erziehung, Beruf, Zeitgeist auf die Bildung des Gewissens von Einfluss seien: „So wie die Erkenntnis des Menschen von dem Glauben an das Vorhandensein einer Wahrheit belebt wird, worin diese aber bestehe, der oft irrenden Untersuchung überlassen bleibt, so möchten wir es als den andern wesentlichen Zug der menschlichen Natur bezeichnen, dass sie überhaupt den Gedanken einer Pflicht und eines Sollens mit sich führt; was aber diesen Begriffen entspreche und welche Form des Handelns sie gebieten, darauf hat sie sich in ihrer Entwickelung erst langsam zu besinnen.“ Ebensowenig leugnet Ed. v. Hartmann, dass der angeborene Vernunfttrieb erst durch Entwickelung und Erziehung zum Gewissen wird. Diese Auffassung durchzieht seine ganze „Phämenologie“. Vgl. oben S. 14. Auch S. 332 erklärt er: „Die Vernunft ist angeboren wie

der Charakter; man kann sich nur in ihrer Anwendung üben; der Verstand hingegen kommt erst mit Jahren," wie er auch III, 8 das Vorhandensein eines Naturrechts bestreitet. Aber schon weit früher hat Adam Smith hervorgehoben, dass jeder sich selbst das Gewissen schaffen müsse; Leibnitz kennt nur angeborene Instinkte, wozu er allerdings, zuweitgehend, auch Gefühl für Würde und Schicklichkeit rechnet Auch Fichte versteht unter Gewissen das Gefühlsvermögen für den Vernunfttrieb und sittlichen Grundtrieb, den der Mensch entwickeln müsse. Erst in dieser Entwickelung, im Handeln sieht er das Wirken der Gnade des Göttlichen oder der allgemeinen Vernunft. Hegel nennt Gewissen ein Produkt der Auflösung der naiven Sittlichkeit durch Bildung, Zweifel, Aufklärung und die darauf folgende Selbstbesinnung. Schleiermacher betont, dass aller sittlicher Fortschritt auf der ausgleichenden Beziehung zwischem Angeerbtem und Angeübtem bestehe. Insbesondere hebt Feuerbach hervor: „Das Ich ausser mir, das sinnliche Du ist der Ursprung des übersinnlichen Gewissens in mir", und bezeichnet es ausdrücklich als Produkt der menschlichen Entwickelung, ähnlich wie August Comte und J. Stuart Mill. — Rud. v. Ihering schiesst aber auch dadurch über das Ziel hinaus, dass er die Geschichte allein die Urheberin des Sittlichen nennt und behauptet, dass alle Rechtssätze ohne Ausnahme und allein praktischen Motiven ihren Ursprung verdankten, sie, die doch ohne die sittliche Anlage im Menschen niemals hätten entstehen können.

Auf einem zweiten Irrtume, der sich durch das Werk des berühmten Juristen hindurchzieht, beruht das ängstliche Bemühen desselben, zu beweisen, das Sittlichkeit unverträglich sei mit irgend welcher Rücksicht auf das eigene Glück und Wohlergehen, einem Bestreben, dem um so nachdrücklicher entgegenzutreten ist, als es weiten Richtungen der modernen Ethik und Pädagogik durchaus eigen und derart ist, dass es ihre Verfasser notwendig in den Verdacht der Heuchelei bringen müsste, wenn nicht jeder Gedanke an dieselbe bei dem hohen Ernst und der Wahrheitsliebe, die ihre Werke atmen, ausgeschlossen wäre. Ist Lust nichts anderes als das mit der Befriedigung eines Triebes verbundene Gefühl, so muss auch die Befriedigung des höchsten aller Triebe, des Vernunfttriebes, Lust gewähren. Diese kann allerdings sehr leicht beeinträchtigt werden, wenn sie auf Kosten anderer Triebe, z. B. des Nahrungs-, Bewegungs-, Freiheitstriebes durchgesetzt werden muss. Der Kampf zwischen Vernunft und Selbstsucht sowie mit äusserem Missgeschick lässt ja nur selten andauernde und reine Lust- und Glücksgefühle bestehen, die, wie wir sahen, in keiner notwendigen Beziehung zur Sittlichkeit stehen. Andrerseits aber kann man ebensowenig leugnen, dass doch alle Triebe des Menschen, auch der Vernunfttrieb, nur insofern Triebe sind, als sie Triebe nach etwas sind, d. Befriedigung oder Lust und Glück heischen. Liegt es nun in der Natur des Vernunfttriebes, dass zu seiner Bethätigung eine gewisse Einschränkung der übrigen Triebe sowohl, als Kampf mit Not und Gefahr gehört, so liegt doch auch hierin Lust und Glück. Das Streben nach Glück ist daher dem Menschen gegeben; von seiner Natur und äusseren Umständen hängt es ab, in welchem Masse es erreicht wird. — Daher verwickelt sich die einseitige Teleologie Iherings notwendig in Widersprüche. Ist schon nach dem Gesagten die Behauptung im I. Bd. c. 3., dass die Natur für rechtes Handeln Lust, für falsches Schmerz setze, durchaus anfechtbar, so ist ebenso seine Meinung (c. 4) zu bestreiten, dass die Mutter, welche sich für ihr Kind opfere, die barmherzige Schwester, die am Krankenbette dient, der Held, der in der Schlacht fällt, ohne jedes eigene Interesse handelten. In allen diesen Fällen ist es freilich die soziale Regung des Vernunfttriebes, welche über die individuelle die Oberhand gewinnt, aber nur deshalb weil die letztere ihrer nicht entbehren kann und unauflöslich mit ihr verwachsen ist. So wenig jene Handlungen aus selbstsüchtigen Trieben allein hervorgehen, so wenig haben sie allein in altruistischen ihren Grund. „Una salus victis", ruft der soziale Trieb dem individuellen zu, „nullam sperare salutem! Der scheide von dem

Leben, von dem die Freiheit schied." (Simrock, „Gelimer".) „Wer trachtet, sein Leben zu erhalten, der wird es verlieren; und wer es verlieren wird, der wird es erhalten." (Luk. 17, 33.) Der Kämpfer, der sich eigennützig in der Schlacht retten wollte, würde, wenn auch nicht in jedem einzelnen Falle, so doch im Durchschnitt (und sobald es allgemeiner würde) der Unterjochung anheimfallen mit all ihren Uebeln, im Vergleich zu denen der Tod als Lust und Glück erscheint. Die Mutter opfert sich für ihr Kind; denn der Tod des Kindes wäre ihr ein Schmerz, im Vergleiche zu dem sie den eigenen Tod als Gut betrachtet Und gesetzt, der Einzelne erlitte keinen Schaden, wenn er sich nicht für die Gattung opferte: der unterdrückte Vernunft- und Sozialtrieb, natürlich nur der hochentwickelte, würde ihm im Vergleich zum Tode als grosses Uebel erscheinen und das Gewissen, das „Echo von dem Racherufe des Verletzten" oder der geschädigten Gesamtheit, ihn verfolgen. Diese Erfahrungsthatsache wird dadurch nicht in Frage gestellt, dass es dem Einzelnen gelingen kann, im Einzelfalle ohne eigenen Schaden seine Pflicht zu verletzen oder dass der Einzelne nicht mehr bei jeder Pflichterfüllung an sich selbst denkt. Auf jenem letzten Grunde des Selbstbehauptungstriebes ist die feste Burg des höchsten Pflichtgefühls so hoch aufgebaut, dass sein Inhaber sich des Fundamentes desselben keineswegs ohne weiteres erinnert. — Der Fehler beruht bei all diesen Bestrebungen darauf, dass niedere selbstsüchtige Triebe und nackter Egoismus nicht von dem höheren sittlichen Vernunfttriebe, jenem edlen mit sozialen Trieben sowohl als mit dem Streben nach eigenem Glück, d. h. nach Zufriedenheit, verbundenen Selbstbehauptungstriebe unterschieden werden.

Die Ausführungen Iherings im 2. Bande führen auf merkwürdigem Wege zu seiner Lehre vom „gesellschaftlichen Eudämonismus", nach welchem nur das mit voller, unbedingter Selbstverleugnung verbundene Handeln für das Wohl der Gesellschaft für sittlich erklärt wird. Dabei führt das „mit der Sprache angestellte Verhör" zu dem merkwürdigen Resultate, dass die Sprache 1. ein sittliches Ich nicht kenne, dass 2. deshalb die Zwecke des Sittlichen im Subjekt des Handelnden nicht vorhanden seien; daher sei nur Selbstverleugnung und Selbstlosigkeit sittlich gut. Endlich sei als Zweck des Sittlichen auch wissenschaftlich nur die Gesellschaft zu ermitteln. — Dagegen ist einzuwenden: 1. Mit dem Worte „sittlich" kennt die Sprache auch ein sittliches Ich, so gut wie die Sitte; oder schliessen Ausdrücke wie: „Jedem das Seine" — τά ἑαυτοῦ πράττειν — αἴσιμον u. a. das Ich aus? 2. In vortrefflicher Weise führt H. Spencer „Thatsachen der Ethik"[2], übers. von Vetter, Stuttg. 1879 S. 214 ff. aus, dass einerseits ohne Selbstbehauptung kein Wirken für andere möglich sei und dass andrerseits zum Uebermass gesteigerte Selbstlosigkeit andere notwendig zur Selbstsucht führe. Vgl. ausserdem oben S. 15. — 3. Was ist Gesellschaft ohne „Ich"? Sowenig als es ein Individuum ohne Gesellschaft giebt, giebt es auch eine Gesellschaft ohne Individuum, ohne das „Ich", durch dessen Augen jene allein erblickt wird. — Indem Iherings Darstellung den Boden geschichtlicher Entwickelung verlässt und vom Causalitätsgesetz her deduktiv ein formales System ableitet, wird seine Lehre ebenso weit über die Wirklichkeit hinaus getragen als diejenigen Systeme, welche jeden Eudämonismus als schreckliche Selbstsucht brandmarken. — Wie es längst nachgewiesen ist, dass Kant und andere Formalisten immer unwillkürlich auf das Streben nach Glück zurückkommen, so lassen sich auch bei Ed. v. Hartmann leicht derartige Widersprüche enthüllen. Hier seien nur zwei Stellen gegenübergestellt. A. O. S. 554 heisst es: „Wenn ich zufällig ein solcher bin, dass mich eine Lebensweise, die man sittlich zu nennen pflegt, glücklicher macht, so ist es doch immer nur mein Glück, welches ich im Auge habe, indem ich die Consequenzen daraus ziehe, mich als Selbstzweck zu betrachten, und von einer echten Sittlichkeit kann auf diesem Standpunkt nimmermehr die Rede sein." Dagegen lesen wir z. B. S. 227: „Gewiss muss jedes Motiv eine Beziehung auf Wohl und Wehe haben, wenn es den Willen

bewegen soll, und zwar durchaus und notwendig eine Beziehung auf das eigene Wohl und Wehe."

Deshalb beruht auch die eigentümliche Auffassung, dass entweder Beförderung des Glückes auf Kosten der Kulturentwickelung oder Beförderung der Kulturentwickelung auf Kosten der menschlichen Glückseligkeit stattfinden müsse, auf einem Trugschlusse. Der Begriff Glück wird dabei nämlich einmal im Sinne von Befriedigung der selbstsüchtigen Triebe, das andere Mal im Sinne von Bethätigung des sittlichen Vernunfttriebes, ein drittes Mal im Sinne von innerer Zufriedenheit angewandt. Dass Hartmann auf die beiden letzten Ziele keineswegs verzichten will, geht besonders deutlich aus dem Schlusse seiner Abhandlung: „Die Ursachen dar Unzufriedenheit" in der „Gegenwart" 1895 Bd. XLVII Nro. 8 und 9 hervor. Er schreibt daselbst: „Vom Standpunkte eines eudämonistischen Optimismus aus kann nur die stumpfsinnige Bedürfnislosigkeit zufrieden [1]) sein und muss trotz aller fortschreitenden Abstellung des abstellbaren Leides die Unzufriedenheit mit der Cultursteigerung und dem gleichzeitig wachsenden Bewusstwerden des unabstellbaren Leides wachsen. Zufriedenheit [2]) und Bildung zugleich sind nur nach Ueberwindung des eudämonistischen Optimismus möglich. Die letzte Wurzel aller Unzufriedenheit ist der klaffende Widerspruch zwischen dem vermeintlichen Daseinszweck der Glückseligkeit [1]) und der Unmöglichkeit, ihn zu erreichen. Das einzige Radikalmittel dieser Unzufriedenheit ist die gründliche Einsicht, dass jene scheinbar so selbstverständliche Voraussetzung ein Wahn und die Glückseligkeit [1]) ewig unerreichbar sei, d. h. der Pessimismus -- denn weiter bedeutet dieses Wort nichts. Aus ihm allein fliesst die Vereinigung von opferwilliger Resignation mit pflichttreuem Vorwärtsstreben, aus der allein die wahre Zufriedenheit [2]) erwachsen kann; und wer diese Vereinigung samt der aus ihr erwachsenden Zufriedenheit [2]) besitzt, der ist Pessimist, gleichviel ob er sich dessen bewusst sein mag oder nicht, ob er diese Behauptung zugiebt oder bestreitet."

In diesem Abschnitt sind die mit [1]) bezeichneten Ausdrücke im Sinne von Glück, Zufriedenheit = Befriedigung der selbstsüchtigen Triebe (äusserem Glück), die mit [2]) versehenen im Sinne von Glück = Zustand der Versöhntheit des entwickelten Vernunfttriebes mit den egoistischen Trieben (innerem Glück, innerer Zufriedenheit) gebraucht, ohne dass Hartmann sich dieser Verschiedenheit der Bedeutung inne würde. Da nun der Optimist an jene erstere Glückseligkeit als Daseinszweck sowenig glaubt, als Hartmann, der Pessimist aber an jene letztere ebensogut als der Optimist, ist sein Ausdruck „Pessimist" vollständig = Optimist, d. h. eine ganz verfehlte Bezeichnung. — Zugleich aber ergiebt sich, dass wahre Culturentwickelung, d. h Sittlichkeitsentwickelung im allgemeinen unbedingt glücklicher machen muss, und dass die Ursachen der Unzufriedenheit nicht in ihr, sondern in der mit ihr vorübergehend kämpfenden Verbreitung unsittlicher Lehren, d. h. solcher Lehren, welche die Bethätigung egoistischer Bestrebungen auf Kosten der Vernunft und Sittlichkeit zu fördern suchen, zu finden sind.

Dasselbe ängstliche Bemühen, den Eudämonismus zu bekämpfen, kennzeichnet einen Teil der modernen Pädagogik. Als Vertreter einer weit verbreiteten Richtung derselben könnte etwa Rein genannt werden. In seiner „Pädagogik im Grundriss, Stuttg. Göschen 1890 S. 65 heisst es: „Denn der Eudämonismus, in welcher Gestalt er auch auftreten mag, birgt grosse Gefahren in sich. Es liegt daher der Gedanke nahe, dass jedes ethische System, welches versteckt oder offen denselben vertritt, für die Erziehung unbrauchbar ist. Ist doch mit dem Eudämonismus ein platter Utilitarismus verbunden, der mit souveräner Verachtung alles verurteilt, was nicht unmittelbar anwendbar und nützlich erscheint. Dadurch wird aber die Gefahr heraufbeschworen, dass nach und nach alle idealen Bestrebungen in den Hintergrund gedrängt werden, dass eine allgemeine Erschlaffung eintritt" u. s. w. Jetzt geht Rein dazu über, das „ideale Ziel" der Pädagogik in der „pädagogischen Teleologie" näher zu kennzeichnen. Der Inhalt ist kurz folgender. Nur der gute Wille ist an sich gut. Dieser Wille muss hervorgehen „aus der Einsicht in die absolut bindende Gültigkeit des sittlichen Gesetzes oder in die absolute Schönheit des sittlichen Idealbildes. Die Herbartische Ethik entwirft deren fünf: Idee der inneren Frei-

heit, Idee der Vollkommenheit, Idee des Wohlwollens, Idee des Rechts, Idee der Billigkeit oder der Vergeltung." — „Das Vernünftige, Edle, Schöne und Sittliche" wird S. 67 dann näher als höchste Stufe menschlicher Bildsamkeit bezeichnet und S. 68 als Ziel der sittlichen Bildung hingestellt: dass „die Ideen des Rechten und Guten in aller ihrer Schärfe und Reinheit die eigentlichen Gegenstände des Willens werden", S. 70 endlich nochmals betont, „dass das Menschengeschlecht höheren Zielen zuzuführen sei." In dieser Teleologie S. 59 bis S. 71 sind die Herbartschen Ideen des Wohlwollens, welches „sich in der uneigennützigen Hingabe an fremdes Wohl und Wehe äussert", — des Rechts, welches „in der Forderung gipfelt, den Streit zu vermeiden", — der Billigkeit, welche „auf die billige Ausgleichung zwischen Wohl und Wehe unter den Menschen geht", die einzigen Begriffe, welchen ein fassbarer Inhalt abgewonnen werden kann. Zieht man davon ab, dass „Ausgleichung zwischen Wohl und Wehe" zu viel enthält, als dass man es verstehen könnte, dass „die Vermeidung des Streites" als wunderbare Forderung längst lächerlich gemacht ist, so bleibt allein „die uneigennützige Hingabe an fremdes Wohl und Wehe" als dunkler, immer noch sehr anfechtbarer Inhalt dieser Teleologie übrig. Das Uebrige — „ideale Bestrebungen, ideale Ziele, das Vernünftige, Edle, Schöne und Sittliche" — ist sehr schön gesagt; nur erwidert man mit Sokrates: πλὴν σμικρόν τί μοι ἐμποδών, „nur ganz weniges fehlt noch zum Verständnis": was ist denn dieses ideale Ziel, dieses Höchste, Edle, Vernünftige? — Ja, das ist eben das Ideale. Und man kann sich wirklich sehr vieles dabei denken.

Mit vollem Rechte stellt ihm daher Bergemann (wie Rein am pädagog. Seminar zu Jena) „die evolutionistische Ethik als Grundlage der wissenschaftlichen Pädagogik" (Wiesbaden 1894) unter Hervorhebung der Verdienste Wundts gegenüber. Wenn sich auch bei ihm Sätze finden wie: „dass wir eben da sind jener Arbeit (an dem Kulturprozesse der Menschheit) wegen, nicht aber, um glücklich zu sein," so sollte das näher erklärt werden. Derartige schiefe Ausdrücke, welche den Anschein erwecken, als ob sittliche Arbeit dem Glücke der Menschheit im Wege stünde, können, wie wir sahen, nicht als richtig und förderlich bezeichnet werden.

Den metaphysischen Begründungen der Ethik Bergemanns aber ist ebenso entgegen zu treten als den blutleeren Schemen der Teleologie Reins.

S. 73 fasst B. die Ergebnisse in den Worten zusammen: „Welchen Zweck hat die Kultur, verfolgt die Kulturentwickelung, wenn nicht den der Beglückung des Menschengeschlechtes? . . . Nicht der Menschheit als solcher sondern dem, was ihr innerstes Wesen ausmacht, dem immanenten Weltprinzip, dem Absoluten selbst dienen Kultur und Kulturentwickelung. Das Absolute strebt durch den Weltentwickelungsprozess zur Harmonie der geistigen und materiellen Kräfte, deren Urquell und einheitliche Zusammenfassung es ist, d. h. zur stabilen Gleichgewichtslage beider. Der Kulturprozess ist der Emanzipationsprozess der ideellen von der Oberherrschaft der materiellen Kräfte; sein letzes, absolutes Ziel ist die Gleichstellung beider." Was das heissen soll „dem Absoluten dienen" geht nun aus Folgendem wunderbar klar hervor: „Eine nähere Wesensbestimmung des Absoluten aber erscheint unmöglich. Geistreiche Versuche, eine solche zu geben, haben in neuerer Zeit vor allem Jakob Froschhammer und Ed. v. Hartmann gemacht. . . Nur so viel lässt sich, wie schon gesagt, bestimmen, dass das Absolute ein in der Entwickelung begriffenes, also ein nicht schon vollkommenes, sondern erst Vollkommenheit erstrebendes Prinzip ist. Durch diese Annahme gewinnen Sätze wie die: „Alles Seiende ist vernünftig, alles Seiende ist sittlich — erst die rechte Beleuchtung und rechte Würdigung." Dass jemand aber trotz dieser „Beleuchtung" im stande sein sollte, einen klaren Sinn in diesen Ergebnissen zu erblicken, erscheint mir ausgeschlossen.

Gegen pädagogische Grundbegriffe aber wie die, welche Rein aufstellt, verlohnt es sich wohl, aus der Schlussbetrachtung Euckens („Die Grundbegriffe der Gegenwart" Leipz. 1893 [2] S. 315) die Worte ins Treffen zu führen: „Weit bedenklicher aber als

ein zu engherzig ein vager, verschwommener, matter Idealismus, dem im [illegible] tige Gehalt und damit auch der feste Glaube an seine eigene W[illegible] solcher Verfassung hat er weder eine Widerstandskraft gegen das Verkehrte [illegible] Energie für das Gute; er muss vor allen Verwickelungen zurückschrecken [illegible] Problemen die Spitze abzubrechen suchen. Dieser Pseudoidealismus giebt sich den An[illegible]schein, viel zu besitzen, wo wir bettelarm sind, er wirkt wie ein Opium zur geistigen Einschläferung und Erschlaffung der Zeit."

Dass eine vernünftige Entwickelungslehre aber, weit entfernt, dem Christentum zu widerstreiten, ihm vielmehr die grössten Dienste leisten kann, ist selbst von theologischer Seite anerkannt worden (Vgl. Troeltsch, „Atheistische Ethik" Preuss. Jahrb. Bd. LXXXII, Heft 2, S. 193). Bei denjenigen Fragen, die Atheismus, Theismus und Deismus betreffen, wird ja ebenfalls begriffliche Klarheit häufig, wohl meist unbewusst, ausser Acht gelassen. Gelänge es auch, den Schöpfungsprozess bis auf das letzte kosmische Stäubchen zu verfolgen: über diesem Stäubchen bleibt stets diejenige Macht erhaben, die das Wunder der Entwickelungsfähigkeit in dasselbe hineingelegt hat, mögen wir nun diese letzte Weltursache ewige Vernunft, das Absolute, oder Gott nennen. Dass die Frage nach der Persönlichkeit Gottes entweder einen sprachlichen Widerspruch enthält oder bereits ein Postulat des Glaubens ist, der sich zu diesem Zwecke den Begriff der Persönlichkeit in ganz neuem Sinne schafft, scheint mir sonnenklar. Mag man auch sagen, zur Persönlichkeit gehöre nicht menschliches Wesen, sondern nur Denken und Bewusstsein, so kennen wir doch kein anderes Denken und Bewusstsein als das von der Menschenseele im engen Kerker des Leibes vollzogene. Sobald wir einen über diese Schranke erhabenen Geist denken, beginnt das Unerforschliche, das wir mit „Bewusstsein und Denken" nur noch in übertragenem Sinne zu bezeichnen berechtigt sind. „Seine Gedanken sind nicht eure Gedanken". Mit diesen Eigenschaften der Gottheit, die in „unzugänglichem Lichte wohnt", beginnt eben jene Welt der Dichtung und des Glaubens, auf der die Völkerreligionen sich erheben; — in der sich jener Religionstrieb offenbart, den schon Homer mit den altberühmten Worten anerkennt: „Alle Menschen aber bedürfen der Götter" (γ 48: πάντες δὲ θεῶν χατέουσ' ἄνθρωποι).